

DR. BÖHM KÁROLY ÉLETE ÉS MUNKÁSSÁGA

KAJLÓS (KELLER) IMRE

SZERKESZTÉSE MELLETT ÍRTÁK

Dr. APÁTHY ISTVÁN, ÁGAI LÁSZLÓ, Dr. BARTÓK GYÖRGY,
Dr. BOKOR JÓZSEF, CSÜRI BÁLINT, ENDREFFY JÁNOS, GÁNCS ALADÁR,
KÓNYA SÁNDOR, Dr. KRÁLIK LAJOS, Dr. KRISTÓF GYÖRGY,
MAKKAI ERNŐ, MAKKAI SÁNDOR, MAYER IMRE, Dr. RAVASZ LÁSZLÓ,
Dr. SCHNELLER ISTVÁN, Dr. SZELÉNYI ÖDÖN,
Dr. TANKÓ BÉLA és Dr. VARGA BÉLA.

MÁSODIK KÖTET

Mikes International

Hága, Hollandia

2006.

Kiadó

'Stichting MIKES INTERNATIONAL' alapítvány, Hága, Hollandia.

Számlaszám: Postbank rek.nr. 7528240

Cégbejegyzés: Stichtingenregister: S 41158447 Kamer van Koophandel en Fabrieken Den Haag

Terjesztés

A könyv a következő Internet-címről tölthető le: **http://www.federatio.org/mikes_bibl.html**

Aki az email-levelezési listánkon kíván szerepelni, a következő címen iratkozhat fel:

mikes_int-subscribe@yahoogroups.com

A kiadó nem rendelkezik anyagi forrásokkal. Többek áldozatos munkájából és adományából tartja fenn magát. Adományokat szívesen fogadunk.

Cím

A szerkesztőség, illetve a kiadó elérhető a következő címeken:

Email: mikes_int@federatio.org

Levelezési cím: P.O. Box 10249, 2501 HE, Den Haag, Hollandia

Publisher

Foundation 'Stichting MIKES INTERNATIONAL', established in The Hague, Holland.

Account: Postbank rek.nr. 7528240

Registered: Stichtingenregister: S 41158447 Kamer van Koophandel en Fabrieken Den Haag

Distribution

The book can be downloaded from the following Internet-address: **http://www.federatio.org/mikes_bibl.html**

If you wish to subscribe to the email mailing list, you can do it by sending an email to the following address:

mikes_int-subscribe@yahoogroups.com

The publisher has no financial sources. It is supported by many in the form of voluntary work and gifts. We kindly appreciate your gifts.

Address

The Editors and the Publisher can be contacted at the following addresses:

Email: mikes_int@federatio.org

Postal address: P.O. Box 10249, 2501 HE, Den Haag, Holland

ISSN 1570-0070

ISBN-10: 90-8501-097-7

NUR 731

ISBN-13: 978-90-8501-097-5

© Mikes International, 2001-2006, All Rights Reserved



BÖHM KÁROLY
(1846-1911)

E Tavaszy Sándor hagyatékából származó Böhm-fényképet Tonk Márton, a Pro Philosophia Alapítvány és Kiadó igazgatója bocsátotta rendelkezésünkre. — Mikes International Szerk.

Dr. BÖHM KÁROLY ÉLETE ÉS MUNKÁSSÁGA.

KAJLÓS (KELLER) IMRE

SZERKESZTÉSE MELLETT IRTÁK:

Dr. APÁTHY ISTVÁN, ÁGAI LÁSZLÓ, Dr. BARTÓK GYÖRGY,
Dr. BOKOR JÓZSEF, CSÜRI BÁLINT, ENDREFFY JÁNOS,
GÁNCs ALADÁR, KÓNYA SÁNDOR, Dr. KRÁLIK LAJOS,
Dr. KRISTÓF GYÖRGY, MAKKAI ERNŐ, MAKKAI SÁNDOR,
MAYER IMRE, Dr. RAVASZ LÁSZLÓ, Dr. SCHNELLER ISTVÁN,
Dr. SZELÉNYI ÖDÖN, Dr. TANKÓ BÉLA és Dr. VARGA BÉLA.

MÁSODIK KÖTET.

BESZTERCEBÁNYA, 1918.
A „MADÁCH-TÁRSASÁG” KIADÁSA.

Az II. kötet tartalomjegyzéke.

1. BÖHM ELSZÓRT ESZMÉI RENDSZERE FELÉPÍTÉSÉIG.	
Irta : <i>Kónya Sándor</i>	1
2. BÖHM ÉS KANT. Adalék a transcendentális filozófia kiépítéséhez.	
Irta : <i>Tankó Béla</i>	14
3. A LOGIKAI ÉRTÉK TANA. Bevezetésül Böhm filozófiájába.	
Irta : <i>Dr. Bartók György</i>	55
4. BÖHM DIALEKTIKÁJÁNAK ESZMEMENETE.	
Irták : <i>Endreffy Sándor és Gáncs Aladár</i>	101
5. BÖHM KÁROLY LÉLEKTANA.	
Irta : <i>Dr. Varga Béla</i>	120
6. BÖHM KÁROLY ÉRTÉKELMÉLETE, KÜLÖNÖS TEKINTETTEL ESZTÉTIKAI ALAPELVEIRE.	
Irta : <i>Dr. Ravasz László</i>	130

1. BÖHM ELSZÓRT ESZMÉI RENDSZERE FELÉPÍTÉSÉIG.

IRTA :

KÓNYA SÁNDOR.

Nagy embereket ismerni és gondolataikkal folytonos közösségben lenni: egyike a földi élet legfelségesebb gyönyörűségeinek. Tudva azt, hogy életünket gondolataik köre fogja be; hogy cselekvéseinket eszméik ereje irányítja: igazat adunk Emersonnak, aki semmiféle áldozatot nem tart elég nagyra az emberi szellem képviselőinek a megismerésére s bármily messze volnának is azok, minden vagyonát pénzé tenné, hogy eljusson hozzájuk.

Böhm Károly nagysága nincs messze tőlünk. Elméjének világító fénye csak pár éve hunyt el s úgy érezzük, hogy „nőttön-nő, amint térben s időben távozik.” Úgy érezzük, hogy vakító fénye mind erősebben sugárzik felénk s fénye növekedtével mind jobban érezzük végtelen kicsinységünket s törpeségünk fájó tudatában remegve közeledünk hozzá, hogy fejlődésének legfontosabb, alapozó korszakához — több jóakarattal, mint szóra érdemes dolgozattal — néhány gondolatot vessünk.

Míg ismertük Böhmöt, olyannak láttuk, mint mi vagyunk. A közelség nem tudta érvényesíteni az óriási körvonalakat, melyekkel mellettünk járt. S már a rövid távolság köde is rendkívüli képben mutatja, mennyire más volt, mint mi. Élete munkásságának eredménye egészen új világ s be kell látnunk, hogy ennek az óriási világnak a felépítéséhez más anyag és más út kell, mint a kis emberek miniatűr világához. És ha a kis emberek egyszerű világnézetének és világképének a megalkotásához, egy tapasztalatokkal gondolkozva rendezett és vezetett élethez is annyi rengeteg küzdelem kell és e hosszú és nehéz harcok eredménye mégis csak egy többé-kevésbé közönséges, átlag mindennapi lét: micsoda küzdelem, különösen mennyi belső harc lehetett a Böhm titáni nagyságának az ára! E nagygyá lételhez vezető szellemi küzdelmek útja csak nagyjában ismerhető meg. Böhm nem is tartotta azt alkalmasnak a nagy közönség szeme elé. Mi e belső küzdelmekre csak egy-egy nyugvópontonról, egy-egy dolgozatáról következtethetünk vissza. S a kép, mely elénk tárul, mégsem lehet érdektelen senki előtt sem.

A Böhm szellemi küzdelmeiben egyik fontos határkövető rendszeres műve I. kötetének megjelenése. Addig kisebb cikkekben szórta szét gondolatait, 1883-tól kezdve csak nagyobb kötetekben s dolgozatokban. Ettől kezdve e küzdelmeknek csak eredményeit ismerjük, addig pedig lefolyásának részleteiből is láthatunk egyet s más. Igaz, hogy a bölcsesség a görög élet óta nem jár a piacon s a bölcs elméje önmagába fordul, befele, szemlélődve s ezt a belső életet kívülre való megnyilatkozásaiból megismerni s e szórványos jelenségekből következtetni is tévedésekre vezethet, vagy enyhe ítélettel is csak hiányos eredményre. De mi nem is pusztán önmagukban akarjuk a felvett 18 év (1866—1883.) munkáját keresztülfutni és átélni. A személyes ismeretség, egyetemi előadásainak négy éven keresztül való hallgatása, főműveinek ismerete megóvnak valószínűtlen állításokba való bonyolódástól. És ha e védőszerekkel felfegyverkezve a szóban forgó évekre eső s magyar nyelven megjelent cikkeit¹ és dolgozatait méltó elmélyedéssel olvassuk és azzal az ünnepi hangulattal, amelyet Böhm minden esztétikáinak a megértéséhez elengedhetetlen alaphangulatnak vallott: izgató érdeket nyújt ennek a 18 évnek a vizsgálása. Milyen is volt az a küzdelem, amelynek a végén oly hatalmas rendszert látunk szemtől-szembe kiragyogni? Ebben a rendszerben hogyan olvadnak összefüggő s alkatrészképpen beleillesztve szerves egésszé a szerzett, tanult elemek? Vajjon az a rettenthetetlen bátorságú ember, aki minden gondolatának a kifejezésében oly legyőzhetetlenül és feltartóztatathatatlannal erős és, ha kellett, kíméletlen volt; aki folytonosan és tántorodás nélkül, mellékútra soh'se tévedve, logikus fővel, következetes és céltudatos kutatásokkal és elmélkedéssel egy ideál felé törekedett: felismerhető-e kezdő s fejlődő cikkeiben s ez elszórt dolgozatai és főművei között milyen a kapcsolat?

E küzdelem feltüntetni törekvésében és e kapcsolatok keresésében fő, majdnem kizárólagos anyagul az 1867—1883-ig megjelent dolgozatai szolgálnak. Ő maga ezekről szokott szerénységével, mint szóra sem érdemesekről, nyilatkozott.² De más azoknak az értéke az objektív szemlélő és ítélő előtt, másforma főművei világosságánál és különösen más, mint megjelenésük idejében, amikor kevesen ismerték, még kevesebben értették és méltányolták. A szerencsés sors e kedvezőtlen helyzetben is megmentette őt Dühring és Comte számalomra méltó sorsától. Talán az ő rendkívüli ereje volt az, amely méltatlan mellőzésében is csak belső keserűségbe s nem tétlen elkeseredésbe olvadt át! Vagy biztosabban az ő üdvöztető célja.

Mert egész élete megszakadás nélkül olyan kép benyomását teszi, amilyent ő lélektani előadásaiban az öntudatról rajzolt. Más az az öntudat a kis gyermeknél, más az ifjúban és megint más a férfiban vagy az öreg emberben. Mégis mindenik korban teljesen magára ismer a magát szemlélő öntudat. Más volt ő, mint filozófus ifjúkorában, más a férfikor delén és ismét más a meglett korban. S e fejlődéssor egyes pontjai csak kezdetükben mutatnak divergens sugarakat, mint a gyermeki öntudat szétszóródottsága. De egészében véve minden cikkében reá lehet ismerni hangjára s meglátni, hogy gondolatai, hol homályban, eltakarva tanulmányainak anyagától, hol tisztábban, előcsillanak, nem tömören, mint műveiben, de felismerhetően s kezünkbe adják életének megértéséhez amaz elvet, hogy nagygyá lételének elemeit sem nem

¹ Német nyelvű cikkeit Kajlós ismertetési behatóbban az I. kötetben.

² Böhm Károly: Az ember és világa I. k. XIV. l.

tanulmányaiban, sem nem környezetében kell keresni, hanem önmagában, mint a virág vagy a fa, önmagában hordja azt, amivé lesz és mindenik az ő természeti meghatározottsága szerint alakítja át a felvett anyagot. Benne voltak azok az arravalóságok, amelyek az ember és világa megéléséhez és legmagasabb fokú megértéséhez nélkülözhetetlenek. Naplójából csodálatos revelációt ismerünk annak megérzésében; amivé lennie kell egy önálló magyar filozófiai rendszer megteremtőjének. Ez a reveláció iratja Naplójába a 19 éves ifjúval, hogy szívesen szentelné magát kizárólag a filozófiának.¹ Korai elhatározással, mikor más még tanítók, nevelők s szülők gyámsága alatt önállóság nélkül jár, a magyar filozófia naggyá tételének gigászi gondolata égeti lelkét s e tűz izzásával olvas és tanul rendkívül sokat s még többet gondolkodik és tépelődik. A hallgatott vagy olvasott teológiai és ilyen színű filozófiai tanokkal örökös vívódásban állanak saját gondolatai. Töprengés és tépelődés, tüzes lelkesültség és keserű nyomottság, rajongó hév és belső elragadtatás mámor, homályos, tisztán kifejezésre nem jutó gondolatok kínzó gyötrelme mutatják titkos magába vonulásainak hangulatát. Még nincs tudatában hatalmas erejének. Erejét még egészen fel nem ismerő bizonytalanságban izgatott hánykolódása elveti a drámaírás mezejére is. De magát szigorú kritikával ítélő elméje csupán keresztülsuhan azon. Lelkesültsége és mély szenvedélye az ezeket festő irodalmi műfajban nem talált kellő kielégedést. Lessing Laokoonjának és a Hamburgische Dramaturgiának az olvasása még a drámaírás iránt fellobbant kedvértet kívánsága volt, de tanulmányai mind jobban a filozófia felé terelik úgyszólván arra hajlandó lelkét. S ha a drámaírás terén nem vette is hasznát Lessingnek, tanult tőle kritikát adni, erős, minden igazságos fegyverrel vívható, szatirikus, gúnyos kritikát. — Olvassa a filozófia történetét, nem magáért, hanem azért, mert fogékony lelke üdvösséges és gazdag táplálékot nyert az emberiség gondolatainak történelmében. Ennek nyomán 2—3000 év filozófiáját mozgó eszméket él át, azokat, amelyek Aristoteles és Herakleitos óta az ő koráig a filozófia lényeges kérdéseit alkották, az anyag, az erő, az isten, az ész stb. gondolatait. Még nem ismeri a hindu bölcsészetet, melyet Európában is később értenek át igazán s mellyel ő is csak a 80-as évek második felében foglalkozott. Vívódik a megfelelő tisztába jövés eredménye nélkül; minden elért sikerét saját kérlelhetetlen kritikája rombolja le. A kérdéseket, melyeket a teológiai dogmatika feltár, néhány hónapi elmélkedése porrá zúzza. Feuerbach „A keresztyénség lényege” c. művének hatása is csak az ember istenítésében érzik rajta. A ködös, pozitívum nélkül való metafizikai spekulációk ejtik hatalmukba. De ez a tény reá nézve a nagy haszonnal jár, hogy mindinkább közel juttatja önmagához s azt a belátást érleli benne, hogy először saját elméje szerkezetével, határaival és korlátaival kell tisztába jönnie. E gondolatra érlelődő meggyőződésén kívül Kant tanulmányozása is ragadja. Az ő megjegyzése nyomán szálló ige a Böhmöt tanulmányozók előtt, hogy a filozófia fényes csarnokaiba a Kant „Tiszta ész kritiká”-ja vezette be. Nem egy csapásra. Hiszen Kantot nem is fogta fel először igazi értékében. Benne első sorban a kriticismust üdvözölte s különösen a teológiai és ócska lélektani tanokra vonatkozó megsemmisítő kritikát. Egyébként körülbelül két évig előbbre való filozófusnak hitte Herbartot, ő is, mint kora és környezete, mely Herbartot a korabeli legnagyobb filozófusnak hirdette. Azonkívül nem is csak a filozófiával foglalkozott elhatározólag. Ha később az tapasztaljuk, hogy igazi pozitivistához jellemzőnek tartotta a matematikával való foglalkozást, (mint Comtehoz, akinek szintén kedvelt tárgya volt az) továbbá, hogy főműveiben mindenütt kellő teret szentel matematikai kérdéseknek: visszagondolunk a 19 éves ifjúra, aki belső szükségéből és szenvedélyből sokat foglalkozik a matematikával, mert a filozófia mellett azt tartotta az egyedüli tudománynak. Szüksége is volt rá Drobisch matematikai lélektanához, Herbart és Hartenstein metafizikájához s a Kant-Laplace-féle elmélet megértéséhez. Kutatásaiban és rendszere megalkotásában útítársnak tartotta azt, az utolsó támasznak, a melynek segítségével igazán biztos tudásra juthatunk.² Ugyancsak olvasmányai vezetnek tovább. Herbartnak a megértéséhez szüksége volt a német idealisták megismerésére és megértésére. Fáradtságos munkával és rövid idő alatt áttanulmányozza Fichte, Schelling és Hegel iratait s elmélkedéseinek csakhamar, még az 1867. év nyarán megterem első gyümölcse, amely az év végén a Heiszler József által szerkesztett Sárospataki Füzetekben meg is jelenik „Az én fejtvénye” címmel.³ Az „én” gondolata nem itt tűnik fel nála először. 1866. szept. 1-én magyar nyelven folytatott Naplója egyik jelíjében jelenik meg első ízben: az énség, mint a világ egyetlen középpontja. S a következő év április 28-án ezt a harcias nyilatkozatot teszi: „Győzelem az örökké fennálló énségnek! ha kiátkoznak is az egész világból.”⁴ A teológiai és saját felfogása összeütközésének szenvedélyes kitörése ez s mutatja, hogy az énség fejtegetésével sokat foglalkozott ekkor is, ha kidolgozását csak az iskolai év végeztével kezdte is meg.

E dolgozat eszméit és gondolatmenetét röviden a következőkben lehet összefoglalni.

¹ Napló II. k. 4. l.

² Napló II. k. 92. l.

³ „Az én fejtvénye.” Sárospataki Füzetek XI. évf. VIII—X. számlítmány 651-667, 747-796. ll.

⁴ Athenaeum 21. évf. I. sz. 17. l.

Az „én” fejtegetésével való foglalkozás egyfelől fontos dolog, mert a különféle bölcsészeti rendszerek az én boncolásának eredménye szerint alakultak. Másfelől érdekes, mert az emberiség műveltségének és fejlődésének előhaladása is szorosan összefügg az énről való felfogás milyenségével s az énről való fogalom fejlődése gyakorlatot és elméletet, életet és spekulációt meglehetősen egymás mellett tartott.

Az énben három részt kell megkülönböztetni, u.m. 1) a pusztá ént, melynek jelleme a pusztá és határozatlan lét; 2) a haladó ént, amelynek jellemzői a hatás, a cselekvés, a változás és 3) a kifejtett ént, az első kettőnek egységét.

A pusztá én fogalmának a magyarázatánál meg kell fejteni azokat az ellenmondásokat, amelyeket a tapasztalat és az öntudat közvetlen adatai egymással szemben feltárnak. A tapasztalat ugyanis azt állítja, hogy az én testből és lélekből áll, tehát többség; továbbá, hogy a test és lélek folyton változnak, tehát az én is; végre, hogy az alany és tárgy egyezik egymással; holott mindezekkel szemben az öntudat közvetlen adata egységet, az én változatlanságát s alany és tárgy különböző voltát állítja. Ezeknek az ellenmondásoknak a megfejtése adja az én tiszta fogalmát, mely szerint az énség végeredményében az egész ember pusztá képze, mely testi és lelki viszonyoktól függ. Az öntudatra nézve pedig az énség a ható képzet és a meghatott lélek eredménye, az a pont, amelynek tulajdonítjuk lelki működésünket.

Megfelel arra a kérdésre is, hogy mi az öntudat? Nem egyéb az, mint a léleknek az az állapota, amellyel magát az általa képzett és saját jellemű gondolat ellen megtartja, vagyis, mikor maga magára hat. Ez a processus érthetetlen, ha az ént üres képzetnek vesszük; de világossá lesz akkor, ha tartalmát szemléljük.

Igy jutunk át a haladó éntre. Itt az elmélet négy fokot különböztet meg; első az öntudat küszöbe, a lélek és képzet kölcsönhatása folytán előállott első homályos fok; a második az önsejtés, a harmadik a reflexió vagy az önérzet és a negyedik a szellem foka. Az elmélet e megállapítását bizonyítja az egyes ember és az emberiség életében észrevehető tapasztalat, mely legfelső fokon mutatja a kifejtett ént, mely magában egyesíti az összes ellenmondást, mely idáig vezetett, mert a kifejtett én maga az abszolút ellenmondás.

E rövid és igen vázlatos összefoglalás nem mutathatja e dolgozat értékét és helyét az ő fejlődésében. Az énség vezető gondolatán kívül sok kérdést tárgyal, mely az alapkérdéssel vonatkozásban van. Így fejtegeti a lét és változás problémáját, test és lélek viszonyának, az anyag és erő, az öntudat, a gondolat kérdéseit. Mindennek alapja, a mindenség veleje az erő, az őserő; de az éntnek a tartalmát a tapasztalat alapján álló szellemi élet teszi, mert a bölcsészetnek a tapasztalásból kell kiindulnia. A szellemi élet mozgatója az abszolút ellenmondás. A módszer pedig, mellyel a szellemi élet kérdéseit tárgyalja, a dialektika. Érzik rajta a német idealizmus hatása, de ezt a hatást kimutatni ponton-pontra nem lehet. Ha velük van is folytonosan; ha mindvégig Herbart és Hegel állításaival polemizál; ha Feuerbach, Schaller is vitára hívja, és ha nem is tud tőlük szabadulni, (pl. a fogalomtanban Hegeltől, az ellenmondások összeegyeztetésében, a képzet gondolataiban, a lélektanban felfogásban Herbarttól) mégis mindenütt erőteljes a maga dialektikájában. Sőt azokat bírálva velük szembe áll. Hegel dialektikájának gyöngéjét megtalálja az okviszony hiányos felfogásában. Felfedezi phaenomenológiájának a hiányait s látja azt a végletet, amelybe Hegel jutott a fogalomnak engedett túlsúly által.

De észreveszi Herbart hibáit is. Érti, hogy a sokat bolygatott reálét száz oldalról is meg lehet támadni. Ha a valóságnak az alapját, az abszolút ellenmondást tagadja, nem lehet vele vitatkozásba elegyedni. És ha tagadhatatlanok is az érdemei, eljárása nem egészen helyes. Rendszeres formalizmusa miatt, melyre a lélektanban a fősúlyt fektette, nem hatott sem a teológiára, sem a történelemre, csak a természettudományokra, de hatásának állandósága ott is kétes formalizmusa miatt, holott éppen a tartalmi teszi a szellemi élet erejét is. Azt sem tette helyesen Herbart, hogy a lélektanban nagy mértékben alkalmazta a matematikát; mert előnye ugyan annak a pontos gondolkodás és pontos meghatározás, de lehet-e a lélek különös eseményeire, melyek nagy számmal vannak, alkalmazni a matézis általános érvényű szabályait? Azok a szabályok különben is csak az előre felvett feltételek mellett igazak, még érvényességük esetén is. Általában, ha Hegelnek hibája, hogy a fogalomnak engedett túlsúlyt, Herbart hibája a másik végletbe esés, amennyiben ő meg a valót hajtotta túlzásba.

E dolgozatnak különben nincsen kihatása a Böhm rendszerére. Addig még rendkívül sokat alakul, amint hogy már egy év múlva is másképen formuláz nem egy kérdést. E dolgozatnak csak az ő életében és fejlődésében beállítva van értéke. Maga azonban ez az érték rendkívüli. Maga az, hogy 21 éves korában valaki filozófiai dolgozattal lépjen fel, szokatlan jelenség s nem kevés bátorságra mutat Böhmnél, aki magát oly kérlelhetetlen kritikával bírálta meg. Azonkívül filozófiai viszonyaink a legkezdetlegesebbek voltak. Comte kedvezőbb viszonyok között adhatta ki ugyancsak 21 éves korában első művét. A francia filozófiai gondolkodás Descartesben, Rousseauban és az enciklopedistákban legmagasabb színvonalon álló képviselőire tekinthetett vissza.

Nekünk sem azelőtt, sem e korban nem volt hivatásos bölcseink. Nem volt filozófiai rendszer. Ha filozófiai történelmet írtak is, ez megint csak azt bizonyította, hogy nem voltak filozófiai gondolataink. Azonkívül tudományos, különösen filozófiai nyelvezetnek hire-hamva sem volt. Ha a szépirodalom aránylag

kellemes és elég simán folyó nyelvezetével összevetjük a tudományos irodalom rendkívül nehézkes, mesterkéltséggel, vontatott és körmönfont stílusát, mód felett csodálkozhatunk a kettő óriási különbségén. Ilyenformán filozófiai műszavak és kifejezések használatában és alkotásában kínos küzdelmet kellett kifejtenie. A Fürsichseint kíségnék, az Ansichseint benségnék fordítja. S ha ezek nem is rosszabbak a latin quidditasnál, mégis csak erőszakos küzdelem kifejtettjei. És neki nehéz harcot kellett vívnia saját gondolatainak magyaros kifejezésével is, hiszen még későkori (1906—1907.) egyetemi előadásain is érzett idegen anyanyelvűsége. És érzik e dolgozaton is. Mondatai nehézkesek, igen kibővítettek; egy-egy kifejezésén el kell gondolkodni, míg világosság derül reá; még nem tudja magát olyan tömören kifejezni, mint főműve erőteljes és gondolatoktól duzzadó stílusában; ismétli is magát gyakran s ez ismétlések meg-megszakítják a gondolat nyugodt menetét.

Végeredményében azonban e dolgozata mégis ragyogó perspektívát mutat, jövőjére.

Az itt adott fejtegetésekkel nem zárja be tépelődéseinek sorát. A test és lélek, az anyag és erő vagy a szellem, az öntudat problémái még hosszú ideig sok fejtörést okoznak neki. 1867—1871-ig leginkább ezek a kérdések izgatják. Álláspontjának talaja meginog. Már csak névleg teologus. A bebizonyítást nem kereső s nem tűrő teológiai tanok idegenséggel merednek reá s szíve vágyai kedvéért nem fogadja el s nem hiszi azokat. Ha „Az én fejtvényében” még nem tud szabadulni teológiai tanulmányaitól — hiszen ott dolgozatot is kellett készítenie — de a dogmatikának már örökre búcsút mondott. S még nem is nagyon korán, ha meggondoljuk, hogy Comte — kit lehetetlen Böhmmel kapcsolatban gyakran nem említeni — már 14 éves korában minden teológiai hit nélkül volt.¹ A szellem szabadságát már első dolgozatában hirdeti. Azt sem a tudomány tételei nem korlátozhatják örömeiben vagy fájdalmaiban, sem zsarnoki dogmák nem akadályozhatják meg, hogy hitbeli kérdésekben szabadon nyilvánítsa véleményét.

Ilyenmű felfogásában ugyanaz a vonása tűnik elő, amely az én fejtvényében is adatait a természettudomány tanaival igyekszik ellenőrizni, s amely nem sokára megvet mindent, ami nem valóság. Mindenek felett a világ dolgainak logikuma érdekli. A történelemben látott százféle irány szélsőségei között ösztönszerűleg vezeti értelmének ez a fel-felcsillanó világossága s tapasztalatai gazdagodásával s megélése adatainak megsokszorozódásával eljuttatja oda, ahol filozófiájának anyaga csak pozitív tények lesznek.

De még addig sokat hanyódik s még többet hanykolódik lelki vívódásaiban. 1871-től kezdve nem értesít bennünket napló jegyzetekben elmélkedései tárgyairól; fontosabb dolgozata is csak ez évtized végén jelenik meg. Ez idő alatt járt külföldön, ahol már 1869-ben is volt s ekkor hallgatta ott többek között Lotzét Göttingában. Lotzénak magának és tanainak ismerete állította későbbben síkra oly irgalmatlanul Kármán vállalatával szemben, mikor az Lotze előadásai sorozatának magyarra fordítását megkezdte s az első (egyetlen megjelent) kötetet kiadta. Közvetlen és közel forrásból meg volt győződve, hogy a skeptikus és óvatos Lotzénak nem voltak pozitív tanai. Művei nálunk való meghonosítását egyenlőnek látta filozófiai fejlődésünk visszavetésével.

Majd eljut Berlinbe is, ahol Dühring Jenővel ismerkedik meg.

A hetvenes évekből Böhm nem közli gondolatainak fejlődését. Bizonyos, hogy ez időre esik a metafizikai álláspont elhagyása is. Az is bizonyos — egész életének ismerete megerősíti e feltevést — hogy a pozitivizmus felé saját fejlődése hajtja. De valószínűnek tartható az is, hogy, ha nem is irányította, de megerősítette és bátorította Dühring tanainak az ismerete abban, hogy elveit a valóságra építse. Dühring is a pozitív ismeretekre alapította világnézetét s egyébként is életének nem egy mozzanatában, egyéniségének szigorúsága s kegyetlen kritikája szempontjából rokon volt Böhmmel. Abban is egyezett vele, hogy a valóságot az érzéki adatokban és azokban az elvekben látta, amelyek ez adatokra utalnak. S ezt egészen helyes gondolatnak ismerte el Böhm is. Más tárgya a filozófiának szerinte sem lehet, mint a valóság.² De ennek a valóságnak a felfogásában nem vallotta Dühring nézeteit, aki szerint valóság csak az, amit külső érzékeink, különösen a szem, nyújtanak s a valóságnak a kritériuma az értelem és a racionális fantázia. Dühring valóságát határozatlan fogalomnak tartotta, mint a Comte phaenomenonját; érezte mindkettőben a kritizmusnak, az ismeretelméleti szerkesztésnek a hiányát. Abban sem egyeznek, hogy Dühring, habár éles szeme észrevette a fogalmi kritika szükségét a valóság tanának a mélyítésében, de a valóságot körülhálózó végső fogalmak értelmét nem fejtette ki, hanem dialektikai kutatások nélkül egyszerűen odaállította ténylegességükben.

Böhmt Dühringhez nemcsak az vonzotta, hogy eredményeinek egy részét magáévá tette, hanem a Dühring filozófiájának egy igen fontos oldala, a benne lerakott gyakorlati életfelfogás és ennek világnézetet alakító s életet berendező ereje is. Ott találta nála egész rendszere betetőzéséül az erkölcsi tanok végső

¹ Magyar Philos. Szemle. III. évf. 168. l.

² Havi Szemle. 1879. évf. júliusi füzet 44. l.

célját, az ideál (Musterbild) megvalósításának a szükségét, aminek meg kell lennie (soll) és ennek az ideálnak következetesen és végéig kimerítően való kifejtése ott van Böhm-nél a megvalósítandó értékben, a „kellő” világ ideáljában. A filozófiai viszonyoknak, valamint az ezekkel kapcsolatban álló intézményeknek oly szigorú megítélésében is, mint a hogy Böhm-ről tudjuk ez időtől kezdve, nagyszerű példa volt előtte Dühring. Böhm sem kereste a szót, ha az igazságot kellett megmondania akár kíméletlenül is. De ebben a tekintetben ismeretes és kedvelt elődje volt Dühring. Ugy egyetemi előadásait, mint műveiket, mindketten tele szórták a tapasztalható politikai és társadalmi vagy magán életre s mindezek alapján az erkölcsi életnek sokszor irtóztatóan összeroncsolt sivár képeire tett célzásokkal és kegyetlen kritikával. Írásaikban mindketten megbélyegezték korukat, amelyben ezer- meg ezerféle minősíthetetlen zsarnokság, szabadságot, az egyéniség s tudás szabad érvényesülését egyformán fojtogató állami és társadalmi formák, gyakorlati és művészeti téren egyformán pusztító s káros gyámkodó tekintélyek az uralkodók, Nem pesszimista egyik sem, legfeljebb csak a Rousseau, Byron Shelley és Schopenhauer értelmében az, tehát csak a jelenről, ennek legtöbb viszonyáról adott felfogásában. A jövőre azonban túlemelkedik mind a kettő a jelen nyomorult viszonyain. A Dühring erkölcsi tanai végén ott ragyog a meggyötört emberiség számára egy jobb kor képe, melyben nemesebbek váltják fel a jelen viszonyokat. Ezen jobb kor új társadalmának az elve az egyén szabadsága. Ez a szabadság ragyog nemes fénnel a Böhm kutatásai végén s ezt írta jellegűl első kötete megjelenésekor Madách szavaiban: „Az egyén szabad, érvényre hozni mind, mi benne van.” Ama nemesebb kor képének pozitív rajzához az anyagot mindkettőnek a kor viszonyai szolgáltatták minden alkalommal, a korviszonyok, melyek a nemesebb értékelés részletes kifejtését szükségképpen is eszközölték.

Dühring jótékony hatása Böhmre e kettőben összegezhető : 1) filozófiai felfogásában megerősítette és 2) a gyakorlati élet nemes és tiszta felfogásában tiszteletre méltó példaképpen láthatta maga előtt Dühringet, akinek különben nem egyszer lett volna oka tétlen elkeseredésbe fojtani idealizmusát.

Comte 1822-ben azt fedezte fel, hogy minden filozófiának, magának az emberiségnek és az egyes ember értelme fejlődésének három fokozata van: a teológiai, a metafizikai és a pozitivista kor. Böhmnek Dühringről szóló dolgozata azt mutatja, hogy már elérkezett fejlődése harmadik és utolsó korához. Rendkívüli erőfeszítéssel, az alkotó erő szükséges kimerítő törésével ime oda jutott, ahol mindvégig megmaradt. Álláspontja megszilárdult. A legtisztább kriticismus vezeti ítéleteiben; ellenkező álláspontok és felfogások hozzá sem férhetnek. Gondolataiban — úgy látszik — rendszere, dialektikája is készen volt. Legalább is elkezdte összefüggő kidolgozását.

E korszaknak, a pozitivista kornak, a kezdetén két kiválóan fontos momentum van. Az egyik a lényeg formaiságáról írott akadémiai értekezésének a megjelenése, a másik pedig a Magyar Philosophiai Szemle alapítása.

„A Lényeg Formaisága” c. értekezésének készítési ideje az 1881. év eleje.¹ A lényeg kérdése egészen metafizikai kérdés. És legjobban jellemzi Böhm felfogásának és rendszerének akkor már erőteljes kialakulását s meglétét az, hogy egy ilyen veszedelmes kérdés fejtegetésével nem zuhan vissza elhagyott metafizikai korszakába. Már nem metafizikus többé. De érzi, hogy pozitív felfogása mellett nem lehet, nem szabad elhanyagolnia ezt a metafizikai alapfogalmat. E fogalom jelentésének felderítését, határainak megállapítását s befolyásának feltüntetését épp oly pozitív teendőnek látja, mint pl. a meleg terjedésének és a fény törésének stb. a felkeresését.

Kutatásaiban sürgeti kiindulópontul az alanyt, módszerül a bírálattal karöltve járó analitikus módszert. Nem hiszi, hogy a lényeg fogalmát alapján át lehetne érteni, mint a dogmatikus rendszerek nagyzolása; mégis szükségképpen ráutaltnak érzi magát arra, hogy keresse azt ott, ahol megtalálhatja, annak nyilatkozataiban s igyekezzék e nyilatkozatok tér- és időbeli összefüggését megállapítani. A lényeg, az elme munkájának szükségképeni alapfeltétele, mely nélkül emberi gondolkodás végbe nem mehet.

Gondolatainak haladása a következő: Kifejti először a lényeg fogalmának a nélkülözhetetlenségét, mert a lényeg a világkép szerkesztésében szükségképeni fogalom. Kiindul az alanyból. Minden tünet csak annyiban létezik az alanyra nézve, amennyiben arra hat. Ebben a hatásban a tárgynak, mely ismeretünket felkelti, cselekvést tulajdonítunk. Ez a cselekvőség állandóság nélkül el nem gondolható, mert tudatunk úgy van szerkesztve, hogy legalább egy ideig változatlanul kénytelen az ő képeit szemlélni, ha érteni akarja. Ez az állandóság a folytonosan tevékeny lényegben található fel. Ez a folytonosan cselekvő lényeg tevékenysége folytonossága által önmagával nem jut ellenkezésbe, vagyis a logika azonossági törvénye itt nem ütközik ellenmondásba.

Állandóság azonban cselekvés nélkül nem létezik, azért az állandóságot a cselekvés azonosságában keresi.

¹ A Lényeg Formaisága. Böhm Károly tanártól. Olvastatott a II. osztály ülésén 1881. május 9-én. Ért. a bölcsészeti tudományok köréből II. k. VII. sz. 1—68. l.

Az állandó cselekvő az ok, a változó pedig az okozat. Ok (= szülő ok) és okozat között levő különbség azonban nem rejt magában semmi realitást, a különbség csak formai, azaz alanyi. A nemtudatos az ok, a tudatos az okozat; amaz a kifejeletlen okozat, emez a kifejelett ok. Minthogy pedig oknak az állandó cselekvőt nevezzük, ez pedig a lényeg, azért a lényeg nem más, mint a nemtudatosba áthelyezett ok. Minthogy továbbá a helyesen átértett októrvény értelmében az okozat egyenlő az okkal, azért a lényeg nemtudatos állapotban ugyanaz, amit tudatos állapotban az okozat mutat.

Igy lényeg és tünemény között reális különbség nincs, az csak két felfogási forma. A lényeg a még meg nem nyilatkozott ok. És mivel az ok fogalma ismereti, azaz logikai fogalom, a lényeg nem szemléleti, hanem logikai kategória. A szemlélet nem találja a tárgyokban az okot, így nem találhatja a lényegét sem. Mint logikai kategóriával, a lényeggel nincs is több baj. De mihielyt a lényeg megjelenik a tüneményben, térbeli alakot ölt ő is s a tudat szemlélete előtt szétválik egynek és több részből állónak. E szétválasztást reális két tagnak veszi s ellenmondásokat lát ott is, ahol nincsenek. Ellenmondást mutat a lényeg akkor is, ha a lényeg és tünemény között található formai különbséget reális megváltságnak tekintjük. Az itt felmerülő nehézségeket semmi realiztikus módszerrel eloszlatni nem lehet; nem bírta teljesen eloszlatni azokat a teljes tisztaságban látó hegeli iskola sem. Az egység-többség, az állandó lényeg és változó jelzők, a lényeg és független jelzők között levő nehézségeket csak úgy lehet megoldani, ha pl. a lényegben az egység velejét a logikai jelentésben, a többségét e jelentés részeiben keressük, mert ezáltal egység és többség különböző forrású, egyformán létező képnek bizonyul. Ez egység és többség képe az észrevételnél nemtudatosan egyesül ugyan, de a tudat előtt szétválasztható.

De a lényeg formai oldalának a vizsgálatánál más nehézségek is vannak az említetteken kívül. A szemléletiség a lényeg fogalmát is hatalmába kerítve ellenmondásokba sodró végzetes vonásokat hozott abban létre. A szemlélet alapformája a tér. S valamint a tér lehet folytonos, melyet a tudat széttephet megszakasztott részekre, úgy a szemlélet számára a lényeg is két alakot mutathat, lehet vagy folytonos vagy a tudat által megszakasztott. Az első alakban a lényeg folytonos egység, ez alak a monizmus; a másodikban elkülönült, egyes lényegességekre oszló, ez az atomizmus alakja.¹

E részben megállapításainak eredménye az, hogy a monizmus és atomizmus elvileg kizárják egymást s nem tudják egymást megmagyarázni; másfelől pedig a világ tüneményeinek megértése lehetetlen mindkét elv egyenlő alkalmazása nélkül; megférhetetlensége mellett is a két felfogás szükségképen egymásra utal, mert minden reális ismeretben benne van. Realiter nem létezik mind a kettő. Az egyes és egyetemes, a folytonos és elkülönült, egyszerre nem létezhetik ugyanazon substantia alatt; de más oldalról a világfelfogás teljességéhez a folytonos és elkülönült képe (continuum és discretum) egyformán szükséges azért, mert az elkülönült egyes a tudat munkájának az eredménye. A felmerült nehézségeket csak a belátás oszlatja el, hogy az egyetemes és az egyes csak az egyéni felfogás szemléleti elvei s valósággal nem léteznek.

E fejtegetések rövidebbre fogva, sokszor még a szavak és mondatok átvételével is, megtalálhatók főművében.² Magának az értekezésnek természetsszerűleg hosszabbra kellett nyúlni, mert benne olyan kitérésekre is szükség volt, amelyekben foglaltakat másutt nem mondotta még el. (Pl. a szellemi élet alapjainak, az alany és tárgynak a fejtegetése.) Cikke végén, mintegy függelékül, adja a lényeg fogalma fejlődésének történeti átnézetét is.

A lényeg kérdésének a vizsgálatát és megfejtését különben szükségesnek is látta. Azért kellett elővennie és tagadnia a lényeg megismerhetését, hogy a pozitivizmus megmeneküljön egy helytelenül realitásnak vett koncepciótól s a valóság ismerete végre-valahára komolyan lehetséges legyen.³

Mikor „A lényeg formaisága” nyomtatásban megjelent, már készen volt egy lap alapításának a terve, amely lap új és nagyobb teret volt hivatva nyitni magyar földön a filozófiai gondolkodás termékeinek. Böhm az 1882-ben megindult Magyar Philosophiai Szemlének Baráth Ferencsel együtt szerkesztője lett. Felesleges dolog volna külön kiemelni, hogy önállóság és érték tekintetében méltóbb ember kezébe nem juthatott egy filozófiai lap szerkesztésének a gondja. Filozófiai nézeteiben, valamint a gyakorlati élet s tudományokat illető felfogásában megállapodottság, az igazságért való küzdelmében bátorság, erős és fejlett kritikai érzék, a filozófiának minden mellékcél nélkül, pusztán önmagáért való művelése, rendkívüli tudás, világos látás s egyetlen célért folytatott állandó s kitartó munkásság, ideális felfogás ekkor már éppen úgy jellemzői, mint későbbi éveiben bármelyik korban. Amit Naplójába a még nem sok tapasztalatú ifjú hívő ösztönszerű sejtéssel írat vele a filozófia magasztalásában,⁴ 36 éves korában a megindult lap

¹ Az elnevezés újságára nézve v.ö.: 23. l. ide vonatkozó részét.

² Az ember és világa I. k. 162-186. és 271-275. l.

³ A lényeg formaisága. 67. l. V.ö. Az ember és világa 186. l.

⁴ Athenaeum 21. évf. I. sz. 10. l.

bevezetésében hosszú tapasztalat meggyőződése erősíti meg. A filozófia a legmagasztosabb célnak, az öntudatos emberi élet ideálszerű berendezésének a megértésére, magyarázatára, indokolására és kifejtésére való. Nem lehet az egyedüli cél csak tapasztalati ismeretek szerzése. „Minden eszme, ha helyesen van felfogva, a tudomány egészére nézve jótékony, termékenyítő hatással bír,” legyen az bármily távol álló a gyakorlati élet használatától.¹ Van — mondja — „a tapasztalati külső anyag ismeretén túl a léleknek más óhaja, más vágya, melyet neki a külső természetnek teljes ismerete sem adhat meg, — az ideál.”² Ideálja minden nemzetnek volt és van. Ő a magyar nemzet küzdelmeinek ideáljául a szabadság eszméjét, (Dühring jövő társadalmának is alapelvét) ismerte fel. Ennek az ideálnak a megvalósítására és biztosítására áldozta századokon keresztül állami és polgári jólétét, kényelmét és vérét is bőségesen.³ És főműve első kötetéből láthatjuk, hogy ez nemcsak a rajongás heve volt, mellyel gyermekkorától mindig szívesen üdvözölte a szabadság (és szeretet) fogalmát, hanem azé a meggyőződése, mely azt az emberi öntét egyik ideális végcéljául ismerte fel.

A folyóiratban néhány hosszabb értekezéssel kívül bírálatokat és könyvismertetéseket adott. Jobbára francia, angol és német műveket ismertetett. Magyar filozófiai könyvek nem igen voltak; ha kezébe akadt egy-egy, több fájdalmat és bosszúságot, mint örömet okozott neki.

Igen messzire vinne s évek hosszú munkája volna — nem kimért idő — megtalálni a tanulmányai során egyenként felmerülő s főművében kidolgozást nyert gondolatokat. Itt azért inkább csak vázlatosan mutatunk rá arra, hogy az érdeklődést mennyire megragadja az ő sokoldalúsága, mindenre kiterjedő szigorú figyelme s az olvasott munkák sokfélesége. Olvas minden művet, amely tárgyánál vagy módszerénél fogva érdemes. Úgy cselekedett, amint vallotta, hogy a valóság konkrét kérdéseire csak úgy lehet megfelelni alaposan és részletesen, ha minden tudományt alaposan és részletesen ismerünk.⁴ S bár az egyes tudományok filozófiáját a folyóiratban szakemberekre bízta,⁵ ő maga olvasott a legtöbbet s neki volt legmélyebb bepillantása a különböző tudományok rejtélyeibe s alapgondolataiba. A természettudományok filozófiai irányban történő kezeléséről ő is értesíti olvasóit, vagy egész röviden, többet is összefoglalva, vagy részletesebben, alapelveiket kiemelve, esetleg bírálva is. Olvassa Schuppet, aki a filozófiát, ha igazságot akar tartalmazni, az ismeretelméletre utalta⁶ s akit ilyenmő kutatásai révén említ Böhm egyetemi előadásában is. Ekkor olvassa s közöl ismertetéseket a pszikofizikai kutatásokról, valamint az ezek mellett vagy ellen felszólalásokról. A pszikofizikai kutatások értékét különben már igen korán felismerte. Már 1867-ben fiziológiai kérdéseket megfeythetőknek remél a vizsgálódási szerek tökéletesedése és finomsága által.⁷ S a nyolcvanas években — mikor még nálunk nem eszközöltek ilyenmő méréseket, sőt másutt is vakmerő gondolatnak látszott a lelki tünemények mérése biztos módszerrel — ő külföldi példák után indulva hangsúlyozza a kísérletek fontosságát a lélektanban.⁸ Már ekkor megélte saját maga is a hiányokat, melyeket a kísérletek voltak hívatva megszüntetni s érezte ezeknek a szükségét és óhajtotta,⁹ hogy e tudományággal az egyetemen, fizikai és orvosi laboratóriumokban nálunk is foglalkozzanak; hogy ne csak a legszükségesebb, hanem a gyakorlati haszontól távolabb eső kutatásokra is vessék pillantásaikat és fáradozásukat. A kísérleti lélektan terén elért eredményeket maga is közölte.¹⁰ A fontos eredményeknek középiskolai kézikönyvekbe való felvételét is kívánatosnak tartotta,¹¹ mert azok, mint tények „újkori lélektanból ki nem hagyhatók” s mert azokban van a legkevesebb kétes és a legtöbb biztos.

E gondolatai későbbben is előkerülnek, mikor nemcsak főműveiben (különösen a II. kötetben) használja fel Weber, Fechner, kivált Wundt eredményeit s nemcsak egyetemi előadásában hangsúlyozza a kísérletek szükségét és fontosságát, hanem hallgatóit rábírní igyekezett a Lechner Károly (kivel való ismeretsége szintén a folyóirattal kapcsolatban történt) kolozsvári elmegyógyintézeti igazgató ilyenmő előadásainak a

¹ A lényeg formaisága. 3. I.

² M. Philos. Szemle I. k. 5. I.

³ U.o. 8. I.

⁴ Szemle. III. évf. 164. I.

⁵ U.o.

⁶ Szemle II. évf. 231. I. III. évf. 158. I.

⁷ Sárospataki Füzetek 1867. 749. I.

⁸ Szemle. I. évf. 304, 305. I. II. évf. 26. I.

⁹ Szemle I. évf. 201. I.

¹⁰ Szemle 193—201. I.

¹¹ Szemle 304., 305., 388. I.

látogatására. Ezeken az előadásokon példákkal, gyakorlatokkal s rendkívül érzékeny műszerekkel végzett kísérletekkel bebizonyítva lehetett szemlélni a lélek mérhető tényeit.

Azok közül a nevek közül, amelyeket főműveiben gondolataik nyomán olvashatunk, igen sokkal találkozunk itt. A H. Joly, Lipps, Hildebrand, Stephens, Sommer erkölcsi kérdésekkel foglalkozó műveivel, Fridrich Jodl erkölcsstan történetével, Meinong értékelési, Sigwart logikai, Tylor műveltségtörténeti, Richard Falkenberg filoz. történeti, Windelband újkori filoz. történeti munkáit vagy ekkor, vagy már előbb is olvasta. Ribot, Bain, Richet, James Sully, Höffding, Sergi, Luys Paulhan lélektani, Maudsley, Krafft-Ebing és Mosso pszikopatiái könyveit ismerte. Hasonlóképpen ismerte Perez és Preyernek a gyermeki lélekre vonatkozó kutatásait és megállapításait. Schneidernek „Az állati akarat”-ról szóló művét ezen tárgy legbecsesebb fejtegetésének tartotta.¹ Ez olvasmányai között találja másutt is az ösztönöket, mint önfentartási funkciókat fejtegetve.²

Mindezekkel a nevekkal főműveiben gyakran találkozunk; még gyakrabban hivatkozott rájuk egyetemi előadásaiban, azok állításaival is akarván részben bizonyítani, részben ellenőrizni az övéit.

Új gondolataival, vagy régieknek új felfogásával együtt járt az a tisztító munka és törekvés, amellyel kérdések tárgyalásánál keresi a fogalmak és szavak eredeti jelentését s igyekszik azt helyreállítani. Filozófiánk gyermekkorában egy-egy kérdéshez, egy-egy fogalom nevéhez annyi salak, annyi oda nem tartozó jegy ragadt, hogy nehéz volt tudni, mit kell alatta érteni. Így helytelenítette azt a felfogást, mely a logikát a lélektan részének tekintette, holott arra csak támaszkodik.³ Helyteleníti a lényeg és esetleg szembeállítását, mert ez helytelen felfogáson alapul.⁴ Az esetleg csak külső nyomás eredménye a lényegen s éppen e miatt a lényeghez nem tartozik, azon állandó változást nem idézhet elő. Hangsúlyozza az ismeretelméleti és közönséges realizmus megkülönböztetését.⁵ A monizmus és atomizmus fogalmának a jegyeiből újakat emel ki.⁶ Mindkettő egységnek felel meg, de az előbbi egyetlen és egyedüli, az utóbbi nem egyetlen, hanem osztatlan. A monizmus alapgondolata a folytonos lényeg, az atomizmusé szakadozott lényeg. „A pozitív” elnevezés tisztításának is szükségét érezte. Lényeges sajátosságait abban látja, hogy 1. tárgya a valóság, a megbizonyítható, még feltevéseikben is igazolható tanok; 2. módszere a kriticismus s ez teszi filozófiává.⁷ A lélektan feladata kérdésénél is újabb s helyesebb felfogást kívánt. Azt a feladatot a formai lélektanok tanával szemben a lelki tünetmények jelentésének, értelmének, tartalmának vizsgálatában s rendszeres összefüggésének magyarázatában kereste és találta.⁸ Kívánta az ítélet és következtetés mélyebb és alaposabb felfogását, mint ahogy kézikönyveinkben találta. Kívánta a terminusok biztos megállapítását az ellentétes ingadozások helyett.⁹

Mint az elnevezések és műszavak helytelensége ellen, úgy szállt síkra téves tanok hozzánk bejutásával vagy elterjedésével szemben. Divatszerűen felkapott bölcsészek képtelen tanait sokszor megsemmisítő kritikával ostromozta. Azt tartotta, hogy igazi bölcsész már nem indul el a Fichte- és Schelling-féle rendszerek után. Szakítani kell végre a fantázia filozófiájával, mert ez nem tudomány. Csak kevés józanságú s puha kritikájú nagyolók vállalkoznak a Schelling-féle természetfilozófia elveinek terjesztésére s a köztudatban való új életrekeltésre.¹⁰ A Schelling- és Hegel-féle természetfilozófia tanait ismétlő felfogások között jól esett olvasnia a kantista Schultze népszerű művét,¹¹ mely a természettudomány és filozófia viszonyának rendszeres alakot akarván adni ismeretelméleti alapon inkább a természetről való tudásnak, mint magának a természetnek elmélete volt és világosan fixirozott előadásban a kanti kritikai empirizmus álláspontjáról vizsgálja minden természetismeret alapját: tér, idő, atom stb. Schultze e nemű levezetései annál inkább örvendett, mert ő is a tér és idő fogalmisága ellen annak szemléleti formája mellett küzdött, mint Kant és

¹ Szemle. III. évf. 159. l.

² U.o.

³ Szemle II. évf. 231. l.

⁴ A lényeg formaisága. 45. l.

⁵ Szemle II. évf. 83. l.

⁶ A lényeg form. 45. l.

⁷ Szemle III. évf. 163. l.

⁸ U.o. II. évf. 22-23. l.

⁹ A fogalomról II. évf. 393. l. Az érzelmekről. U.o. 393. l. Az érzelmekről és akaratról. U.o. 304—308. l. Érzet-képzetről. U.o. 394. l.

¹⁰ Szemle. II. évf 70—72. l.

¹¹ Dr. Fritz Schultze: Philosophie der Naturwissenschaft. lsm. Szemle. II. évf. 55—65, 303—312. l.

utána Schultze is. Meg azért is, mert Schultzenál is mesterien keresztülvive látta azt a gondolatot, hogy a világ csak a mi képünk s ezek a képek (belső állapotok) tőlünk különböző valóságos tárgyak.¹ De éppen e tudatban sajnálattal látta, hogy Schultze nem ment még egy lépéssel tovább s nem fejtette ki, hogy mikor mondjuk helyesnek a világ tárgyairól szóló felfogásunkat.

Megszilárdult álláspontjából következett, hogy ebben az időben sokat foglalkozott Comtetal és sokat is írt róla. Comte egész küzdelmes életét műveinek szentelte s nem kevesebb belső harcok tüzeiben s megeléssel alkotott, mint Böhm. Pozitívizmusának mindenre kiható az az érdeme volt, hogy az ember és a természet ismeretét megbecsülhetetlen új elemekkel gazdagította. Ez a filozófia már nem járt a metafizika homályos útjain, sőt minden bölcseséget, melynek alapja nem pozitív ismeret volt, üres szócséplésnek, s mely az életre való tekintet és hatás nélkül akart élni, haszontalan hívalkodásnak látott. Mint Dühringnek², Böhmnek is nagy hite volt abban, hogy ez a filozófia nemcsak az elméleti viszonyokra jelent forradalmat, hanem szociális viszonyokat átalakító erőt is rejt magában. Azt is látta Böhm, hogy a pozitív eszme más nemzeteknél is csodálatos műveket teremtett, mélyebb gondolkodást és terjedelmes megfigyeléseket művészi egységbe forrasztva³.

Magára nézve is hálás szívvel ismeri el azt az értelmi és érzelmi nyereséget, amelyet Comte pozitív filozófiájából vonhatott⁴. Az ő „Cours de Philosophie”-jától el volt ragadtatva. S ha mindig tisztelettel és méltó értéke elismerésével említette Comte nevét és műveit, csak azt mutatta vele, hogy amit írt róla jellemzése közben, nem a pillanatnyi elragadtatás sugallta. „A koncepció újdonsága és a kivitel nagysága egyaránt oly művé teszik (a Cours-t), melyhez hasonlíthatót, tudományos belértékét, ébresztő hatását, s a gondolkodásra gyakorolt fegyelmzését tekintve a mi századunk a filozófia terén felmutatni nem bír. Egy nagy gondolat, hajthatatlan eréllyel és szigorúsággal keresztül vive az ismereteknek beláthatatlan végtelenségén, biztos módszerrel a részletekben, átfogó pillantással az egészben, — mi nagyság volna az emberi művekben, ha ettől akarnák az elnevezést megtagadni?”⁵

Comtera vonatkozólag egy rövid könyvismertetést,⁶ életére vonatkozólag hosszabb tanulmányt adott s külön cikkben foglalkozott a kriticismus és pozitívizmus logikai összefüggésének a magyarázatával.

Comte életének, fejlődésének s műveinek leírásával és fejtegetésével „A pozitív filozófia rendszere” című tanulmányában foglalkozik.⁷ E cikkben terjedelmesebb az élet eseményeivel foglalkozó rész. Mint Dühring életírásánál, itt is alapindokaiban magyarázza Comte minden eljárását és cselekvését. Nem adatokat halmoz rakásra, hanem Comte életének végig kísérésében keletkezett gondolatait közli; úgy Comte életét, mint az egyes problémákat, annak saját szavaiból és lelkéből — ahol csakugyan lelki okok játszottak közre — akarja és igyekszik megérteni. Jól látja, hogy a környezet s az egyéni élet változásai milyen hatással voltak Comte fejlődésére és tanainak a kialakulására is. Semmi fontos eseményt nem hagy el, amely e jószívű és nemes gondolkozású ember és bölcs lelkét befolyásolta és irányította. Boldogtalan családi életének keserűségei között a rokonlelkű tudós emlékét résztvevő lelke melegségével épp úgy befátyolozza, mint a mily megértéssel és tisztelettel taglalja elkésett, ősz szerelmét az embernek, aki házassága alatt nem ismerte az igazi szerelmet, a lelkek egyezését. Másfelől határozottan megkülönbözteti Comte életének két korszakát s ebben az elsőt, az 1845-ig terjedőt tekinti olyannak, mint amelyben bámulatos pozitívizmusát nem alakította még át haladó életének sok megváltozott körülménye. Igyekszik megmagyarázni, hogy miért lehetett más irányú filozófiája az élet második felében. Ennek okát részben éppen élete újabb s kellemetlen alakulásában látja, részben pedig abban, hogy eddig az emberi élet és meglevő társadalom pozitív törvényeit kereste, ezután pedig annak jövőjét igyekezett megszerkeszteni, ami már nem tartozik a pozitívizmus keretébe. E rész tárgyalásában módszere is szubjektív az objektív helyett. S úgy látja Böhm, hogy e részből hiányzik az a mély kritikai eszmélés és éles elműség, mely Comte többi műveit, az igazi Comte-ot jellemzi.

„A kriticismus és pozitívizmus” cikkének⁸ a célja az volt, hogy a Kant szellemében ismeretelméletileg igazolja a pozitívizmus alapgondolatát, hogy a filozófiának minden ponton bebizonyítható ismereteket kell tartalmaznia. Ezt az elvet nem vitte itt keresztül teljességében, hiszen ekkor már készen volt rendszeres

¹ Szemle. II. évf. 310. I.

² Havi Szemle 1879. évf.

³ Filoz. Szemle III. évf. 164. I.

⁴ U.o. 176. I.

⁵ Szemle III. évf. 178—179. I.

⁶ U.o. II. évf. 154—155. I.

⁷ Szemle III. évf. 161-188., 253-272. és 321—347. I.

⁸ Szemle II. évf. 245-258. I.

művének I. kötete, amely e kérdést úgyis minden pontjában bebizonyította nemsokára. E cikkben csak egy problémán, a változásán, mutatta fel, hogy a metafizika ilyen kérdésekkel szemben teljesen tehetetlen s mint ezt, úgy a filozófia többi főkérdését is metafizikával megfejttem lehetetlen. A metafizika a történetet akarja megoldani, erre pedig semmiféle filozófia nem lesz képes soha. Ezért az emberi ismeret a metafizikai igazságokat kénytelen számításán kívül hagyni.

Böhm Károly a Comteről szóló cikkei előzményeképpen gondolta át a kriticismus álláspontjából részletesen azokat a problémákat, amelyeket Kant fejtegetett s így jutott Comte rendszeréhez. A kriticismus és a pozitivizmus különben is egymásra van utalva, ha igazi filozófia akar lenni. Amaz a tapasztalat határait s azokat a lehetőségeket keresi, amelyeken belül ismeret keletkezhetik, ezzel pedig belenyúl a pozitivizmusba. Amaz adja az álláspontot és a formát, azt tartván, hogy az ismeret alanyi feltételektől függ, emez pedig a pozitív tudományokban adja a gazdag tartalmat, mely az egyedül ismerhető tünemények törvényeiben rejlik.

Böhmnek még két dolgozatáról kell itt megemlékezni.

Az egyik „Az asszony lélektanáról” szóló fejtegetése.¹ E kérdés tárgyalására elméleti és gyakorlati, lélektani és sociológiai indok vezette. Úgy gondolta egyfelől, hogy az asszonyi lélek megismerése hozzájárulna a lélektani törvények egyetemességének biztosabb állíthatásához; másfelől pedig a nőemancipáció kérdései hullámaikat akkor vetették fel legnagyobb mértékben gyakorlati megvalósulás felé. Az asszonyi lélek vizsgálásához szükséges és helyesnek látott sémaalkotás módszerére vonatkozó megállapításai után kutatja az asszonyi lélek jelenségeinek alapját s ezt a nemi ösztönben s a többi ösztönnek ez alaphoz való viszonyában találja meg. Tagadhatatlan, hogy első tekintetre s rendszere gondolataitól elvonatkozva szokatlan fejtegetést hoz e dolgozat az asszony lélektanáról vagy karakteréről, viselkedése okairól. De tudni kell, hogy ez egy tudományos rendszernek alapjában véve igen kis részlete. S aki az ösztöni élet tevékenységeit ismeri s a kapcsolódásokban az ösztönkielégedés mechanikájának törvényszerűségét látja; másfelől pedig az asszonyi élet lefolyását, cselekedeteinek igazi rugóit meg tudja figyelni, érezni fogja annak a mély belátásnak a világosságát, mellyel Böhm e kérdést megoldotta. Az asszonynál a nemi ösztön célja tudatos és közvetlen, pozitív valósító. S amit erre vonatkozólag írt, előzetes és részfejtegetése azoknak az elveknek, amelyeket rendszeres műve II. kötetében az ösztön és kielégedés, valamint a hiány és pótlék törvényszerű kapcsolataiban a nemi ösztönről állított. Éles elmével látja meg e törvények lefolyását a női lélek fejlődésében gyermekkorától kezdve. Az asszony lépéseiben a sok mellékes és gyakori cifraságon keresztül is mindenütt felismerhető, sejthető vagy odagondolandó feltétlen az elsődleges kapcsolat, az ösztöni hiányok reflexekkel vagy ezerféle változatú körfolyamatos mozdulatokkal való kielégedésének keresése. Olyan tényeknek látja ezeket, amelyeket mindenki ismer, ha megmondják neki vagy olvas róluk, de törvényszerűségüket megmagyarázni alig tudják, sokszor a megfigyelés hiánya miatt vagy tudatlanságból, gyakran álszeméremből.

Ugyanez a cikk utalni látszik az álpótlékok tanára.² Az ösztönök nem nyernek mindig való segítséget kielégedésükre. Mivel pedig a kielégedés kényszerű törvény (az éhes embernek kell ennie, a jelentő ösztönnek kell gondolkoznia), az ösztön a hiány előállásakor megzavarja az öntudat nyugalmát, azonnal segíteni akar magán s a hiány által okozott kibillenést és fájdalmat meg akarja szüntetni még akkor is, ha reális pótlék nincs közel. Ilyenkor enyhíti fájdalmát az álpótlékokkal. A magtalanok és vén leányok életében³ van igen nagy terjedelme a csalódások és álpótlékok körének.

A másik cikk kisebb terjedelmű. „A realizmus alapellenmondásában”⁴ annak a megvizsgálása a célja, hogy vajon az ismeretelméleti realizmus logikai alapjain meg lehet-e fejteni a realizmus törekvésének a célját, mely szerint az ismerő elme a tárgyakat úgy fogja fel, amint azok tőlünk függetlenül vannak?

A realizmus logikai alapja ez a három fok:

- I. Van tőlünk függetlenül létező valóság s ez a mi ismeretünk közvetlen tárgya.
- II. Mi ezt a valóságot teljes igazságában képesek vagyunk felfogni.
- III. A valóság és a mi ismeretünk arról teljesen fedik egymást.

Ámde mikor a realizmus azt állítja, hogy a mi ismeretünk tárgya a tőlünk függetlenül létező valóság, tulajdonképpen nemtudatos tárgyat vesz fel, mert ez létezik a mi megismerésünk nélkül is és ez nincs az alannal semmi viszonyban. A megismerés igazi állapota pedig csak öntudatos állapot lehet. Az öntudati alakot öltött tárgy már alanyilag elváltozott tárgy. Bizonyítják ezt lélektani tények. Ha nem igaz, petitio

¹ Szemle. II. évf. 22—54. I.

² Az ember és világa II. k. 193—203. I.

³ Szemle II. k. 40. I.

⁴ Szemle II. k. 81—94. I.

principiivel van dolgunk, mert a független valóra irányuló ismerésről mondjuk, hogy semmit sem változtat a tárgyon.

2. A valóságnak teljes igazságában való megismerése — úgy látszik — háromféle feltevés mellett lehetséges.

a) ha az ismerő erő változatlanul fogadja be a külvilág hatását. De ez ellen szólnak a fiziológiának az érzéki felfogás végbemenésére vonatkozó megállapításai; azután az az ismerő erő nem gondolható szenvedőlegesen befogadónak; végül pedig az öntudat, mely a keletkezett képeket az övéinek ismeri, azokat saját természete szerint ismeri meg.

b) ha alany és tárgy ugyanazok. Ezt úgy értelmezték Hartmann s Trendelenburg, hogy a külső valóságban és a mi képeinkben közös vonások vannak. De e feltevessel nem lehet megmagyarázni ama vonások valóságra vonatkozását, mert azok a vonások megint csak a mi belső állapotaink; azonkívül a valóság és képek egyezése is csak circulus vitiosus. A képeket egyezőnek veszi a tárgyakkal, mert azonosak s azonosságukat egymást lepőségükkel magyarázza.

c) ha a szellem és a külvilág között aféle praestabilita harmoniát teszünk fel. De ez már nem is ismeretelméleti feltevés, ez már romanticismus.

3. A harmadik fok tarthatatlanságát, hogy t.i. valóság és képeink fedik egymást, az előbbieket maguktól megerősítik.¹

Hiányos volna a Böhm eddigi szereplésének a feltüntetése, ha mellőznénk kritikai eljárását és azt a lelkiületet, mellyel intézeteket és műveket bírált. A nyolcvanas évek elején különösen már nemcsak álláspontja szilárdult meg, nemcsak filozófiai elveit nem félthette változásoktól, hanem kritikai felfogása és ítéletének szempontjai is állandóak és változhatlanok voltak.

Kritikájának a megítélésénél rendkívüli tudásán, az igazság kérlelhetetlen és megvesztegethetetlen eszméjének birtokán, szinte abszolút mértékén, testi és lelki szabadságán kívül a legfőbb szempont magas céljára való tekintés, arra a célra, amelyet Naplójában már ifjúkorában a magyar filozófia nagyra tartottára való törekvés gondolatával jelzett. Ezt a célt szolgálta minden cikke s ezt kritikái. S céljában gyökerező vágyainak kifejezésében, a legmagasabb fokú kritikai elmélet által fejlesztett ízlésének érvényesítésében nem korlátozta semmi a világon. Céljára való előre tekintéssel nem törődött azzal, hogy korlátozott ítélt s megfigyelő képesség gyűlöletből vagy hasonló alacsony melléktekintetből magyarázza felszólalásait. Semmiféle illetéktelen ócsárlás hozzá nem férközhett. Hallgatnia nem lehetett. Tiltotta belső tüze. Vétkes mulasztásnak tekintette volna a maga részéről is képtelenségek és rendellenességek árúba bocsátásának hallgatással mellőzését, amint annak tekintette, ha mások úgy cselekedtek.

Természetes, hogy a mi filozófiánk gyermek- és ifjúkorában hangja a küzdő volt, mely nem egyszer haladt irgalmatlanságig, sőt nyerseségig. Érte talán a személyt is olykor. De az sohasem ismerte pillanatig sem Böhm gondolkodását, aki szándékos személyeskedés alacsonyossága gondolatával ítélné őt meg. Szilárd meggyőződése állításairól és tanairól, a leghatározottabb és legbiztosabb fogalmi indokolással felépített világnézete legfeljebb exkluzívvá tette természetét és gondolkodását. Gúnyos, szatirikus bíráló megjegyzéseinek pörölyzuhanásig fokozott erejét, élet és súlyát is más szempontból lehet megítélni, ha tudjuk, hogy pl. helytelen filozófiai tankönyvek ártalmas voltát annál veszedelmesebbnek látta, mert nem a meglevő gondolkozó nemzedéket vezetik tévútra, hanem a fejlődő ifjú generációnak a gondolkodását görbítik el. Hány tankönyv adott sok mindenfélét, csak abból legkevésbé, amit címe után tőle joggal várni lehetett volna! Hány adott helyes cím alatt képtelenségeket, érthetetlen s éppen nem tanulónak való nyelvezettel és hány tankönyv volt kompiláció különböző álláspontú szerzők műveiből vagy kiírás a forrás gondos megnevezése nélkül. S amelyektől a komoly buzgalmat nem lehetett is megtagadni, az ilyenek között is hány bukdácsolt avult felfogások posványai!²

Szigorúsága eredményezte, hogy ítéleteiben ritkán melegekedett fel az elismerés megadásáig. Ítéletét a kisebb értékű vagy csekélyebb értékű művek felett csak egy-egy az értékre röviden utaló „helyes” vagy „érdekes” szóval fejezte ki. Csak értékesebbekről szólt érdemleges bírálatban. Azért örvend Ribot „szép, mondhatni elegáns” előadással megírt tanulságos, gyönyörködtető és gondos monográfiájának. Azért tud mindig forró lelke elragadtatásával szólni Dühring, Kant és Comte műveiről.

Végül szigorú világnézete jellemzi abban a törekvésben is, mellyel intézeteket, társulatokat vagy ezek egyes tagjait ítélte meg a filozófiára való kitekintéssel. Minden pajtáskodást, melyet nem a gondolat és a cél közössége hozott létre; minden cselekedetet, mely valamely társaság saját embereinek érdemtelen

¹ E cikk rövid foglatatát adja Böhm. Az E. és V. I. k. 10—11. lapjain.

² Tankönyveket bíralt a Philosophiai Szemle I. évf. 303—309, 388—399, II. évf. 227—239, 381—391, III. évf. 369—378. lapjain.

magasztalásában a más rovására nyilvánult; és minden igyekezetet, mely az egyedüli tudományos kutatáson kívül más elveknek is hódolt: a filozófiára vészhozónak tartott s azokban a magyar filozófiának józan irányban meginduló áramlatára nézve akadályt látott. Ezért, mint Dühring és Comte, kíméletlenül síkra szállt az ellen a történelemben gyakran mutatkozó irány ellen, mely szerint régi, a kor haladásához viszonyítva ócska, tekintélyek akarják irányítani új erők haladását. Azért használt erős kifejezéseket úgy Dühring, mint Comte életírásában az Akadémiák ellen. Azért nem kímélte a szót a korabeli egyetemi filozófiai előadásokkal szemben sem, mert minden értékeset mohón kereső lelke azokban keveset kapott. Azért üldözte kíméletlenül azokat a munkákat, amelyekből kevés hasznos mellett folytonosan kihangozni hallotta írójuk „elvakult önimádását.” Azért kívánta az egyetemi tanártól, hogy „annak kötelessége tudományát önállóan feldolgozni.” Azért üldözte a filozófiai történeteknek amaz „utálatos alexandrinismusát”, amellyel mondatok és szavak felett vitatkoznak s elfelejtik az egészre tekintő átfogó pillantást. Amikor Böhm maga mohó éhséggel vágyott az elmélyedéssel, önálló gondolkozással és megéléssel szerzett igazi, alapos és biztos tudás után, s mikor ezt nem találta maga körül: még nyers megjegyzései is határtalan fájdalom kifejezéseinek és elkeseredése kitöréseinek látszottak annak a szempontjából, akinek a célja oly szent volt, s aki minden érzésével és minden gondolatával ezt a szent célt tartotta átölelve.

2. BÖHM ÉS KANT. ADALÉK A TRANSCENDENTÁLIS FILOZÓFIA KIÉPÍTÉSÉHEZ.

IRTA :

TANKÓ BÉLA.

A XIX. század filozófiai alkotásainak megítélésében az értékmérőt az a viszony adja, melyben azok Kant művéhez állanak. Nem az észkritika kanti rendszeres formájához, hanem azokhoz a problémákhoz s mindenek fölött azon szellemhez, mely az ész kritikáiban a filozófia *önigazolásának* tudatos fórumát teremtette meg. Azért a Kant filozófiája, amint gyümölcse a gondolkozás fejlődésének, éppen úgy mértéke is a történeti fejlődésnek; a benne elért magaslathoz való viszonyítás az eszköz arra, hogy a problémák felállításában és megoldási módjukban nyilatkozó filozófiai érték rangsorát megállapítsuk s a Kanthoz képest található fejlődést felismerjük, akár tudatos kapcsolódás, akár ellenmondás alakjában léptek fel e tanok, akár teljesen reflexió nélkül Kant művére (mint Comte pozitívizmusa).

Böhm filozófiáját Kant művével összevetni nemcsak ez az általános filozófiatörténeti-módszertani szempont ösztönöz, hanem egy sokkal közvetlenebb tartalmi szempont is. Böhm műve, egész alkata szerint Kantnak öntudatos továbbfejtése; csatlakozása Kanthoz nem egy történeti alakzat esetleges kiragadása az egymást kergető nézetek tömegéből, hanem hosszas tusakodások után felvillant öntudatos elhatározás tette. Minő utat járt be az ifjú filozófus kutató szelleme, míg a teológiai gondolkozás világából a bebizonyítható igazságok pozitív talajára jutott, mit tanult a gondolkozás nagy mestereitől, miközben legtöbbet mégis saját magának köszönt¹ — nem szándékunk vázolni. De a filozófia lényeges problémáját, létkérdését már legelső önálló tanulmánya² oly szellemben ragadta meg, mely még csak forrongó alakjában is világosan mutatja az irányt, melyen Kanthoz kellett jutnia. Az *én problémája* a kezdő filozófus szemében a filozófia központi kérdése, s míg Hegel idealizmusát Herbart realizmusával kíséri meg kiegyeztetni, az eredményben, mely szerint a *fogalom* a pozitív ismeret tárgya³, már megérinti azt a csírat, melyből Kant életművének átélése s ezzel saját alkotása sarjadt: azon alkotó erőkből magyarázni a valóságot, melyek létesítették. Ennek a reformatori gondolatnak megragadását érlelte meg Kanttal való szellemi rokonsága, azért mondta magáról jogosan, hogy ugyanaz az életerő, mely a filozófiát lelke számára entuziazmussá és életelemmé tette, ugyanaz hajította benne is „azon csirákat, melyekből Kant tana kifejlett” s képesítette annak megértésére, lelkesítette kidolgozására, bátorította átídomítására s lehet téves, de minden esetre őszinte és komoly kiegészítésére.⁴

A kanti álláspont igazságának kimutatása a problémák bonyodalmán keresztül: ez Böhm filozófiájának jelentősége. Nem egyes problémák helyesbítése Böhm műve, nem a rendszeres formák igazolása, melyet a kriticismus Kanttól nyert (mint *Cohennek* nagybecsű magyarázó tanulmányaiban), hanem azon gyökérszálból, mely Kant művét fakasztotta, a kriticismus szellemét igazolni s azon ellenmondásokat megoldani, melyek Kantnál még fenmaradtak. Ez a tudatos célja emeli Böhm művét az új kanti irány egyik legjelentősebb adalékává, s kínál igen becses ösztönzéseket ez irányzat más termékeivel való összehasonlításra. Részletes összevetés helyett, ami önálló kutatásnak volna hálás tárgya, meg kell elégednünk néhány utalással a főbb pontokra, s csak annyit emelünk ki Böhm rendszeres művének is általános jellemzéséül, hogy alapvető részében⁵ már semminő nyoma sincs azon félelgeségeknek, melyek a *Liebmann* kezdeményezése nyomán támadt új kantizmus első termékeiben történeti szükségességnek tekinthetők: az egyoldalú szubjektívizmusnak, melyet Schopenhauer után Lange sürgetett s mely természetesen skepticizmusra vezetett⁶, sem annak a filológiai aprólékoskodásnak, mely a *Cohen* által sürgetett teendőhöz: a kanti filozófia ugrópontjának megragadásához édes kevéssel vitt előbbre.⁷ Éppen a kanti gondolatvilág súlypontjának megragadása, határozott és éles kiemelése az, mi a dialektikát oly értékessé teszi, s ami képesítette Böhmöt, hogy nem egy ponton oly megoldásokkal mélyítse el a kriticismust, melyek helyességét a fejlődő gondolkozás hovatovább mind teljesebben igazolja. A kriticismus e lényegének kijelölését kell azért először általában megjelenítenünk, hogy Böhm viszonyát Kanthoz s a továbbfejtés kapcsolódási pontját megértsük.

¹ A. i. Az ember és világa, I. Dialektika. Előszó II. I.

² Az „én” fejtvénye. Sárospataki Füzetek, 1867.

³ I. cikk 791. I.

⁴ Dialektika. Előszó III-IV.

⁵ Dialektika, 1883.

⁶ L. *Hartmann*: Neukantismus, Neuhegelianismus etc. 22. 26. stb.

⁷ *Cohen*: Kants Begründung der Aesthetik I. kiadásának előszavában, 1877.

I.

„Kanttal a nap támad, mely megvilágítja a határokat, s magát is megtekinti az öntudat tükrében.”¹ Ezzel a képpel jelöli Böhm Kant tettének jelentőségét a szellem fejlődésében: „A filozófia önigazolásának módszere az, mellyel abszolút álláspontra felemelkedni iparkodott.” (Dial. 1.) Ez az önmagára eszmélés új álláspontot, ezzel új problémák állítását s megoldásukra új módszert jelentetett. Új lett a *tárgy*: maga az *ismerés*; nem az ismeretek tényleges tartalma és összefüggése, a mit az egyes tudományok teendője kutatni; nem az ismerés *lélektani folyamata*, melynek kutatásával a filozófiai kriticismusnak módszertani s így történeti szükségképeniséggel *kezdődnie* kellett, hogy a *πρότερον πρὸς ἡμᾶς*-ből, a tapasztalatilag birt ismeretből föllendüljön a *πρότερον φύσει*-nek, a létesítő transcendentális előfeltételnek vizsgálatához.² Kant a filozófia tárgyává magának az ismerésnek alkatát tette, s ezzel a filozófiai munkát ott kezdte meg, ahol a lélektan abbahagyja: azon feltételeket keresi, melyek a tényleges ismereteket létesítik. Az ismerés transcendentális alkatának kutatása így felel a *tapasztalat lehetőségének* kérdésére, s a *szubjektívizmus*, mely a legtermészetesebben van adva a kérdés pusztá feltevésével: hogy lehetséges az *ismerés*? — így veszi el ijesztő vonásait — bár félreértés ellen nem biztosító módon — azzal az egyszerű megfontolással, hogy tényleges ismeretek transcendentális előfeltételeiről van szó, melyeket az ismerő *alany* alkatában kell tehát keresnünk.

A kriticismus ezzel mindenekelőtt biztosította a *filozófia önállóságát*, éppen azért, hogy külön tárgyat adott neki: az ismerés kérdését s ezzel elvileg végképen felülemelte azon a félelmes szerepen, melyet *Wundt* és *Paulsen* irnak elébe, midőn az egyes tudományok eredményeinek összefoglalását teszik feladatává.³ Mert a filozófia akkor megint csak valamelyik szaktudomány körébe esnék, s nem is könnyű belátni, miért engedje át azt az összefoglalást a szaktudomány másnak,⁴ mikor maga a leghivatottabb rá. Ha pedig az összefoglalást a tudományok végső elveinek magyarázatában keressük, akkor — a mennyiben nem állunk meg a logikai *módszeres* egység kérdésénél — éppen külön tárgyat adtunk a filozófiának, vagyis a kriticismust igazoltuk. A filozófia mint *ismeretelmélet* önálló tudomány — míg a többi tudományokat filozófiai jellegűekké nemesítheti az *elvi tárgyalási mód és álláspont*, melyről önmaguk természetére eszmélnek — vagyis éppen az ismeretelméleti reflexió.⁵

Az új kantizmus újabb termékeiben bizonyos elítélő hangon szokták említeni, hogy a kriticismus renaissance-a kezdetben egyoldalúan meddő ismeretkritikát termelt.⁶ A merő tagadólágos kritika mentségére valóban semmit se lehet felhozni. De végzetes tévedés volna az ismeretkritikai jelleg mély jelentőségét veszni hagyni: a kriticismus alap jellemvonását vesztenők el benne. *Mihelyt a lélektani kérdés ismeretelméletivé bővült a kriticismusban, ezen ismeretkritikai teendő következetes kerestül vitele a szellem minden működési terén — ez lett a kriticismus pozitív munkája.*⁷ S minthogy e teendő közelebről: a tényleges szellemi produktumok magyarázata a létesítő előfeltételekből, azért az ismeretelméleti munka, vagyis a kat'exochén filozófiai pozitív feladat: éppen azon transcendentális feltételek kutatása, melyek a szellem *összes alkotásait* létesítették — ismeretelméleti lesz az *ismerés* magyarázatán kívül az *erkölcsi* és *esztétikai* alkotás magyarázata is. A filozófia ismeretelmélet s ezzel ismeretkritika, mert transcendentalizmus és ismeretelmélet ugyanazt az egy dolgot jelentik.

Ezzel azonban az ismeretelmélet és metafizika viszonyában is az elvi döntés ki van mondva. A transcendentalizmus új álláspontot jelent ama problémákkal szemben, melyeket a maga természetére és eszközeire nem reflektáló dogmatikus metafizika fejtegetett.⁸ Ha azonban a régi metafizika összes problémái kénytelenek az új álláspont előtt megjelenni, hogy igazolják magukat, akkor nem lehet belátni, miért volna szükség egy külön metafizikára, midőn létjogát nem tudja igazolni. Mindazok a fogalmak, melyeket a régi metafizika vagy alapfilozófia tárgyalt: az anyag, erő, ok, cél, lényeg, világ, lélek stb. éppen olyan nélkülözhetetlen gerincfogalmai a kriticismus világképének is, más fogalmakból az sem állítja össze

¹ Dial. 10. I.

² Ennek a fejlődésnek felmutatása teszi értékesé *Riehl* A. művét: *Der philos. Kriticismus*, I. kötet (II. kiadása 1908.)

³ L. *Wundt*: *System der Philos.* 21. I. (1889.); *Paulsen*: *Einleitung in die Philos.* (1908.) 18-9., 36-37. I.

⁴ Ilyen alapon utasítja el a nézetet *Kinkel* is: *Einleitung in die Philos.* (1907.)

⁵ Részletesen I. *Böhm*: *Logika*². 59. §.

⁶ L. pl. *Heman*: *Kants philos. Vermächtnis*; *Windelband*: *Nach hundert Jahren* (mindkettő a *Kantstudien* 1904. évfolyamában) és mások.

⁷ *Dialektika* 18. §.

⁸ L. Dial. 10. I.

magyarázat-rendszerét; csak hogy az ismeretelméleti kritika szellemében átalakított értelmezéssel. Akkor azonban minek még a külön metafizika?

A kriticismus következetes és teljes kiépülésével az az új filozófia volna az egyetlen jogos metafizika, melyet a Tiszta Ész Bírálata megalapozott, s melynek először keskeny gyalogútját országúttá szélesíteni Kant az utódokat felhívta;¹ addig azonban mindenesetre bajos dolog a transcendentalizmus filozófiáját metafizikának nevezni, mert régi nevet új dologra alkalmazunk, s pedig a névvel, igaz van *Cohennek*: egy egész problema változott.² Addig, míg a transcendentalizmus szelleme a filozófiai köztudat ezen áthatását elvégzi, legalább arra a tanulságra kellene ügyelnünk, hogy a *metafizika* nem a tényleges valón túl fekvő, *transcendens* régiókba, hanem azon *létesítő feltételek* mélyébe utal, melyeknek legalább lelhelyét tudjuk hol kell keresni: az ismerő (és alkotó) alanyban. Ilyen értelemben lehet aztán ragaszkodni a „kritikai metafizika” elnevezéshez, mint pl. *Liebmann* teszi,³ tudatos kifejezésül az ellentétnek a régivel és módszeres vezérelvül azon programnak, mely teljes megvalósulását akkor éri el, ha a metafizikai szükséglet,⁴ melyet elaltatni nem lehet, a transcendentalizmus szellemében végre kielégítést nyer — amire a metafizika megvetőit saját tapasztalatuk kényszeríti.⁵

Még egy kérdést kell érintenünk a kriticismus Böhm-féle értelmezésének általános jellemzésében: a *szubjektívizmus és transcendentalizmus* viszonyát, melynek tisztázása alapvető fontosságú a kriticismus felfogására s lényegesen jellemző Böhm viszonyára Kanthoz. Ujabban, részint kifogásul Kant ellen, részint korrekció gyanánt, a szubjektívizmus teljes kiküszöbölését sürgetik a tiszta *logizmusból*, különösen azzal az érveléssel, hogy ma már mind jobban felismerik, hogy „a szubjektívizmus minden formájában nem egyéb, mint a pszichologizmus egy kinövése,” mint *Pauler Ákos* mondja.⁶

Hogyan tudna eljutni a *logizmus* a tiszta *jelentéstani* vagyis éppen transcendentalis taglaláshoz, ha a *szubjektum*, az ismerő alany alkatát nem kutatja, bajos elképzelni, — vagy honnan nyeri a *logos* egész tartalmát és jelentését, ha nem az alanyból? Hogy a szubjektívizmus éppenséggel nem „*minden formájában*” a pszichologizmus kinövése, maga a logizmus bizonyítja; hogy Kant tanában van a pszichologizmusnak nem egy maradványa, csak úgy, mint a régi metafizikának vagy a formai logikának — egyszerű tény, de amely, ha korrekcióra szorul is, *magának ezen korrekciónak természetét és jellemét is — éppen Kant szubjektivisztikus transcendentalizmusából merítjük*. Mert a logizmus, mint az egyetemes-érvényűség kutatója, nem tépheti el a köteleket, mely az *alanyilag készült* ismeret érvényének vizsgálatában — éppen ahhoz az alanyhoz köti, s a transcendentalizmus semmi egyéb, mint éppen azon *érvény* kutatásának módszeres keresztülvitele. A szubjektívizmus annál fogva nemcsak nem csupa pszichologizmus, hanem az *egyetlen lehetséges álláspont* a transcendentalizmus s így a logizmus számára — s valóban sikertelen dolog volna egyebütt csak keresni is ez álláspontot, mint az alanyban, mikor az alany alkotásának magyarázatára törekszünk.

Erre az egyszerű tényállásra figyelmeztetve, találja Böhm a transcendentalizmus természetes álláspontját a szubjektívizmusban, s ennek ellentétét *nem az objektivizmusban* látja, — hiszen az ismeret objektivitását, a *tényleges* tárgyasságot éppen azon szubjektív feltételekből kell megérteni, melyek azt azért biztosítják, mert létesítették, hanem abban a *realizmusban*, mely ez ismeretileg bírt valóságon *kívül* keres még valami valóságot — ezzel áruulva el, hogy a kriticismus kérdésének fellevésére se érett. Éppen ezért a kriticismus szellemének következetes és teljes kiépítésére Böhm számára annyira az egyetlen út a szubjektívizmus, hogy a *módszeres kivétel kulcsa „a realiztikus felfogásnak szubjektivistikussá való átváltoztatásában rejlik.”* (Dial. 34.)

Ebben azonban egyszersmind a Kant művének számbavételére is meg van adva a mérték: amennyire Kant ezt az átváltoztatást keresztül vitte, amennyire a realiztikus metafizika álláspontját a transcendentalis szubjektivisztikussal cserélte fel, annyira terjed tanában ama nagyszerű *idea* pozitív megvalósulása, mely Kant szép gondolata szerint,⁷ mint csira hajtja a rendszeres kialakulás mozzanatait, melynek egész tartama sokszor az első felfejtő előtt is rejtve marad. Ahol pedig a realiztikus felfogás maradványa idegen,

¹ A Tiszta Ész Bírálata befejezés. A magyar fordítás 511. l. (Alexander B. és Bánóczi J.) Az idézetek mindenütt ebből vannak véve.

² *Cohen*: Kants Begründung der Ethik.² 68: Mit dem Namen mehr als ein Name sich ändert: der Begriff eines Problems.

³ *Liebmann* O.: Gedanken u. Tatsachen II, 112—4.

⁴ L. *Kant*: Prolegomenák, 60. §.

⁵ V.ö. *Böhm*: Az értékelmélet feladata s alapproblémája, 5. l.

⁶ A Magyar Filoz. Társ. közleményei, 1910. 118. l.

⁷ T. É. B. 499.

irracionális elem gyanánt beékelődik a transcendentalizmus rendszerébe, ott kell a kriticismus következetes kifejtésének az emeltyűt alkalmazni s az alapul szolgáló álláspontot szigorúan keresztülvinni. (Dial. IV.)

Ebből érthető az a módszeres eljárás, melyet Böhm a kriticismus rendszeres kiépítésében követ: mindenekelőtt ama realiztikus metafizika belső ellenmondásait s ezzel lehetetlenségét deríti fel, hogy a saját maga fegyvereivel semmisítse meg, s a szubjektivisztikus transcendentalizmus egyetlenségét minden metafizikai problémára nézve kimutassa.¹ E feddhetetlen dialektika eredménye aztán egyfelől a Kant tanában lappangó realiztikus maradvány gyökeres kiirtása, mely a magán való fogalmának tisztázásában tetőződik, másfelől éppen e kritikai, dialektikai munka által azon fejtegetések elmélyítése, melyekkel Kant a transcendentalizmus pozitív kiépítését megalapozta, a problémák összefüggésének, közös gyökérszámainak mélyebbre ásó kimutatása.

Ez a módszeres eljárás, mely a kriticismus kanti rendszerét is szembesíti magával, képesíti Böhmöt éppen azon pozitív csira zavartalan kifejlesztésére, mely Kant művét éltette. Az ismerő alany funkcióinak felderítése volt az ész kritikák pozitív feladata; ezeknek a funkcióknak végleges feltárása Böhm művének célja és pozitív eredménye. A *végfunkciók kritikájában* van az ismeretelméleti munka sajátos feladata kijelölve Kantnál; a végfunkciók kritikájával veszi fel Böhm a T. É. B.-ban megindított munka fonalát,² s folytatja a transcendentalis taglalást *a szellem minden tevékenységi módjára nézve*; ezzel tetőzi be Kantnak még csak az ismerésre és akarásra szorított munkáját, midőn az *ismerés* transcendentalis alkata mellett a *cselekvés*, alkotás transcendentalis előfeltételeit is általában kutatja, a *való* mellett a *kellő* prima filozófiáját — azaz a szellem viselkedési módját az alkotásban és ismerésben.³

E rendszeres haladás vázolásával fogjuk legmegfelelőbbben illusztrálhatni Böhm viszonyát Kanthoz, a lehető rövidséggel időzvé a kritikai oldalánál, t.i. a realizmus dialektikai taglalásánál, hogy a pozitív eredmény: Kant művének tovább fejtése annál zavartalanabban álljon előttünk. Oly problémáknál, melyek a módszeres átalakítást Kantnál végleg megnyerték, éppen csak azon mélyebb gyökérszálak felmutatása lesz teendőnk, melyekig Böhm előrehatolt.

II.

Igy mindjárt a *tér* és *idő* fogalmainál, a kriticismus e legnépszerűbb részleténél, mint *Simmel* nevezi, melyekben azonban joggal figyelmeztet a megoldás befejezetlenségére.⁴ Simmel szerint a megoldásban homály maradt a tér kétértelmű használata miatt: a tér egyszer a dolgok térbelisége, máskor az az üres tartály, melyben a dolgok vannak.⁵ A kérdés ugrópontja azonban nyilván mélyebben van. Kant egyszer az érzékiség formájának, máskor szemléletnek mondja a tért. Nyilván e három fogalom: *érzékiség*, *szemlélet* és *forma* értelmének tisztázásától lehet a megoldást remélni.

Mindenek előtt az *érzékiség* és *értelem* megkülönböztetésének értelmét kell ismernünk. Böhm e különbségtételben Kant egyik legnagyobb tettét látja,⁶ mert ebben az van kimondva, hogy az ismerő alany *különböző nemű funkciókat fejt ki* az ismeret megalkotásában s csak e különböző minőségű funkciók összefonódása létesíti az ismeretet. Azért nyilván fölösleges volna cáfolgatni azt a naiv és fontoskodó felületességet, mely azt akarja elhíttetni, hogy Kant szétszakgatta az ismerő szellemet.⁷ Ha semmi egyéb, az a szállóigévé lett tétel eszmélthet a tévedésre, hogy a gondolatok tartalom nélkül üresek, *szemléletek fogalmak nélkül vakok*. (T. É. B. 64.), azaz hogy két egyformán nélkülözhetetlen tényező: egy „érzéki” és egy „értelmi” fonódik össze minden ismeretben szintetikus egységgé⁸: ez a megkülönböztetés megfeleltethetetlen igazsága. Egyik fajta funkció a tárgy pusztja „létezésének”, „adatásának” előfeltétele — ez a *szemléleti* tényező az ismerésben, azért a tétel: „a szemlélet semmiféleképpen nem szorul a gondolkodás funkcióira” (T. É. B. 89.), mert a tárgynak pusztja szemléleti képét adja; a másik a még csak pusztja szemléletileg „adott” jelenséget értelemmel vagyis jelentéssel, tartalommal látja el, — ezért *értelmi*

¹ Teljes érettséggel jelentkezik ez az alapvető felismerés már „A realizmus alapellenmondása” c. tanulmányban (Magyar Phil. Szemle, 1882), még előbb „A lényeg formaiassága” c. akad. értekezésben (1881); rendszeresen: Dial. 6—7. §.

² L. Dial. 264. I.

³ V.ö. Axiologia. Előszó.

⁴ *Simmel*: Kant (16 Vorlesungen)² 52. I.

⁵ U. ott 54. I.

⁶ Dial. VIII—IX.

⁷ Amint ezt pl. Palágyi Menyhért hangoztatja: Az ismerettan alapvetése, 24. I.

⁸ Részletesen I. T. É. B. 180—6., Leibnitz és Locke egyoldalúságainak bírálata u. ott 199. Világos fejtegetéseket ad Simmel, i.m. 35. I.

funkció. A kétféle tényező *egyszerre* fonódik a tárgyba, hiszen éppen szintézisük teszi a tárgyat; de a tudatos reflexió azon szerep szerint, melyet e funkciók viselnek az ismerésben, *logikai értéküknek megfelelően* osztja azokat érzékiekre és értelmiekre. Ezen egyszerű értelem világosabb kifejezésére használja Böhm a Kant fogalmazása helyett a *létezési* és *ismerő tényezők* elnevezést.¹

Az érzékiség, szemlélet és forma értelme éppen a tér fogalmának magyarázatában tisztázódik. A tér objektív (metafizikai) realitása elleni érveket csak érintjük: lényegük az, hogy a tér nem bír a valóság alapjellemeivel, nem *hat*, mert a tárgyakon változást nem okoz; nem is a tárgyakból elvont fogalom, mert ez az elvonás *felteszi* a tért (Dial. 40—43. §; v.ö. T. É. B. 43—4.) A Kantnál már elvileg végképpen tisztázott *alanyiség* gondolatához azonban még homály tapad, melyet a *forma* jelentésének fixrozásával kell eloszlatni. Nem *kész forma* a tér, hanem *formáló tevékenység* (funkció), mely éppen ezen formálással *létesíti* a tárgyat. Hogyan? erre felel Böhm a *szemlélet* fogalmának taglalásával, s ezzel viszi vissza Kant tanát a végső gyökérszálig.²

Szemlélés ugyanis az a tevékenység, mellyel az Én a ráható ingert magából — nemtudatos kényszerrel — kivetítve, magával szembesíti s ezáltal pusztá lételet tudomásul veszi. Ez a szemlélő tevékenység pedig maga a *tér alkotó tevékenység*; éppen ez a tér szemléleti képének forrása: a tér az öntudatnak tárgy alakjában jelentkező szemlélés; a szemlélés, melyet az Én szemlél, midőn nemcsak a tárgyat szegzi, hanem a kivetítő tevékenységet magát is, ez a tér, s minthogy a szemlélet az Én tevékenysége, annál fogva a tér — „az öntudat, mint saját magának tárgya” (Dial. 85.) Ezzel nyerte meg Kant azon tétele végleges értelmét, hogy a tér *tiszta szemlélet*³ t.i. az öntudat önszemlélete, szemlélő munkájának tudomásulvétele; azért kell Kant nézetét, hogy a tér a *külső érzékek* jelenségeinek formája, azzal kibővíteni, hogy mindaz, amit az öntudat magával szembesít vagyis szemlél, térben kénytelen jelentkezni; *minden* megismerés térben megy végbe; azért minden tárgy térben van, mert a szemléleti tevékenység kényszerűen fonja a tárgyba a térbeliség szemléleti jelzőjét — hiszen éppen ezen szemlélet létesíti azt a tárgyat. Ezzel kell a *Hemannál* található félegességet megszüntetni, mely szerint a tér (és idő) a tárgyakhoz *is* tartozik.⁴ Természetesen, de nem azért, mintha a szemlélő munkán *kívül* volna a térnek forrása vagy realitása, hanem mivel a térbeli szemlélet éppen a tárgyak *lételetének* előfeltétele.

S most az *érzékiség* értelme is megvilágosodik: az alany azon funkcióit jelenti, melyek a tárgyat egyáltalában „adják”, melyek tevékenységével a tárgy pusztá meglétének elismerését az Éntől kicsikarja, vagy — az alany oldaláról tekintve — melyekkel az Én a tárgy pusztá *szemléleti*, jelentéssel el nem látott képét megalkotja. De mindig alanyi s annál fogva szellemi gyökere van e szemlélő tevékenységnek,⁵ — s ezzel már döntő utalást nyertünk arra, hogy az ismeretelmélet, vagyis a tapasztalat lehetőségének elmélete, a tényleges ismeret transcendentális előfeltételeinek magyarázata a szubjektivizmusban található nemcsak egyetlen, de abszolút álláspontját. Mert az ismeret *már pusztá adatásában is teljesen alanyi termék*; szemléleti funkciók szintézisének köszöni pusztá lételet is. Minő elmélyítések vezet ez a felismerés, az érzéki azaz szemléleti s az értelmi funkciók pontos kinyomozása az ismerés (és alkotás) egész folyamatában, alább látni fogjuk; de már a térnek, mint tisztán alanyi funkciónak ismereti jelentősége figyelmeztethet a kritizmus egész programjának központi gondolatára s annak a kulcsnak szerepére, mellyel Böhm a problémák megoldásához fogott.

Az érzékiségnek azonban a téren kívül nyilván más funkciója is van; a tárgy pusztá képének megalkotásához az *időben* való szemlélés is szükséges; a szemlélésnek másik funkciója s annál fogva az érzékiségnek másik apriori, a tapasztalást lehetségessé tevő transcendentális eleme az idő. Már a viszony ilyen felállításában annak láthatjuk bizonyosságát, hogy Böhm a tér és idő közös gyökerét ragadta meg, melyet Kant sejtett, de fel nem derített.⁶ E közös gyökér felkutatásával nyerheti meg a problema a Simmel által szükségesnek érzett elmélyítést⁷ nemcsak a térre, hanem az időre nézve is, s ez a gyökér a *szemlélés természetének* felderítése. Az öntudat önmaga tevékenységét szemléli, midőn a tér *képét* veszi tudomásul, mint ahogy a maga szemlélő tevékenysége volt az, mely a tárgyakat térben szegezte: a térbeliség azért alanyi toldalék a képeken és képek között, melynek realitása — és pedig empirikus realitása, ami

¹ Dial. 17-18., Logika 6. és köv. §.

² L. Dial. IX. 79-83. I.

³ T. É. B. 44.

⁴ I. cikk 167.

⁵ Ez Lipps mondásának igazsága: Die räumliche Ordnung der Dinge ist eine notwendige sinnlich-geistige Erscheinungsweise der Dinge. (Philos. u. Wirklichkeit 23. I.)

⁶ L. Dial. 110. és köv. I.

⁷ Simmel i.m. 53-7. I.

ugyanannyi, mint transcendentalis idealitása (T. É. B. 47.) — ott van a végső realitásban: a szemlélő Énben. A *tudattér* annál fogva nem tropus, hanem éppen a reális tér¹ — tropus a külső tér, mert az a belsőnek, a valóságnak vetülete, prolongációja s a „végtelen tér” éppen csak a szemlélés akadálytalan lehetőségét fejezi ki, mellyel az Én a maga mindig azonos tevékenységét szemléli — azért a tér *képe* folytonos, bár a tudat, a maga természetes szűke miatt csak egyenként szegezheti a szemlélt képeket.

S éppen az Én ezen természetes korlátoltságában rejlik az idő fogalmának magyarázó gyökere. Az Én ugyanis, az inger kivetítésével a képet egyes szegzésekkel fixirozza; s valamint a nyugvó képeket rendező szemléletet magát szemléli a tér képében, úgy az egyes szegzéseket is tudomásul veszi, melyekkel a tárgyat szemlélte, azaz létüket tudomásul vette, s az Én ezen reakcióinak képe az idő. Az emberi elme éppen korlátoltsága folytán képes az egymásutániség rendjének létesítésére s szabaduló ereje képesíti az egymásutániség szembesítésére is.² E korlátoltság jelentőségét megértjük, ha elképzeljük a végtelen nagy elmét, mely *egyszerre* képes áttekinteni világát s azért egyes szegzésekre nincs szüksége s nem ismeri a változást és a végtelen kis elmét, melyet *egyetlen* kép betölt s azért nincs számára változás.³ A normális emberi öntudat azonban egyenként lévén kénytelen a *mást* szegezni, e mozzanatok magára, mint állandóra vonatkoztatva, egymásután szemléli s így „egy hiány, milyen az elme korlátolt ereje, fel lett használva a legnevezetesebb szerkezetre, melytől az emberi életnek minden varázsa és elviselhetősége függ. Mert azáltal, hogy a korlátolt öntudatos erőt mégsem meríthetik ki teljesen a betóduló képek, hanem saját szegző munkájának tudatára is ébred, ezáltal képes a maga saját visszahatásait felfogni, s e felfogásban rejlik az, amit *időnek* nevezünk.”⁴ Azaz, az idő a szemlélés egyetemes képén, a téren végzett másodlagos reakciók sora; éppen azért képe is szakadozott, mint már *Herbart* tanította,⁵ bár mint funkció folytonos. S minthogy az idő az Én egyes szemlélő reakcióinak sora, ezen *szemléleti* oldalnak *értelmi* kifejezője a *szám*, amint már *Kant* felismerte, midőn a mennyiséget oly kategóriának mondta, „melynek tiszta képe a tér és az idő, *schemája* pedig a szám.”⁶

Az idő és tér közös gyökere ezzel az Én szemlélő tevékenységében ki van mutatva; egyszersmind azonban az *érzékiség* és *értelem* összefüggésének magyarázatára is nevezetes utalás van adva. Ha már a tárgy pusztá érzéki, azaz szemléleti létezését is az alany szemlélő funkcióinak köszöni, tartalmát, azaz az érzéki formát betöltő jelentést is az alanyból kell nyernie — s ezen értelmi funkciókban az Én azon tevékenységének mozzanatait kell látnunk, melyek a szemléletileg formált tárgyat hasonlóan formáló tevékenységükkel konkrét egységgé megalkotják. E funkciók élére állítja Böhm sajátos természete miatt az *okiságot*, s ennek taglalásával jelöli meg az érzékiség és értelem összefüggésének eredőpontját, azáltal, hogy az oktörvény *logikum*a mellett *szemléletiségét* is megvilágítja.

Az oktörvény logikumát ugyanis *Kant* véglegesen felderítette: értelmi toldalék az okviszony a szemléletileg adott egymásután mozzanatai közé, s mint ilyen, előfeltétele az egymásutániságnak, mely egy állandót tesz fel, mely nélkül nincs vonatkoztatás, tehát nincs idő. De az okviszony szükségképpenisége *nem a logikumban, hanem a szemléleti tevékenységben rejlik*,⁷ ezen a ponton mélyíti el Böhm *Kant* tanát egyik legnevezetesebb gondolattal, mely a kritizmus világképének megalkotásában döntő fontosságú.

Az okiság szemléleti oldalát már *Hume* érintette, midőn az okállítás *megszokását* a „natural instinct”-ből akarta érteni, ámbár éppen a *megszokás* gondolatával az ösztönszerűséget megrontotta, hiszen ha ösztönszerű az okállítás, akkor éppen független a megszokástól; s hogy valóban az, azt bizonyítja az a tény, hogy a megszokás már *felteszi* az okiságot, azért abból vezetni le az oktörvényt, *petitio*.⁸ Éppen ezen *ösztönszerű kényszerűségben* találja Böhm az okállítás szükségképpeniségének forrását, azért foggondja a szemléleti tevékenység felderítése.

Azt az ösztöni kényszerűséget, mellyel az okállítás történik, magyarázza az öntudat önfentartásának kényszere, mellyel a maga azonosságát zavaró ingert kivetíti, hogy önmagát zavartalan egységébe visszanyerje. Azonosságának ezen megzavarása, vagyis a magában megélt változás kényszeríti tehát az Ént okállításra — nemtudatos kényszerrel, reflexszerűen, s valóban az okállítás egyetemes szemléleti

¹ Dial. 86.

² Dial. 100, 114—8.

³ Dial. 99.

⁴ Dial. 100.

⁵ Dial. 112-3.

⁶ L. Dial. 118-9, T. É. B. 171.

⁷ Dial. IX.

⁸ Dial. 49—51.

formája a reflexmozdulat, s az okiság egész logikai tartalma, vagyis az *ok* és *okozat* értelme csak ezen szemléletileg, azaz az alany kényszerű reflexével megalkotott vetületek másodlagos formálására vonatkozik. Mert az okállítás a szemlélésre kényszerített Én legelső tevékenysége, annál fogva a tárgy megalkotásának, vagyis pusztán szemlélésének is általában alapfeltétele — éppen azért az okiság első *jelentése*, logikumának csirája, egyszerűen ennyi: a tárgy *van*, van pedig, mert hatott, az Ént vetítésre s ezzel szemlélésre kényszerítette.

A szemléletiség ezen értelmezésével van elmélyítve *Lange* gondolata, ki helyesen látta, hogy az oktvörvény alapja a „reflexmozdulat mechanizmusában” keresendő, amitől *Lange* a T. É. B.-nak a fiziológia nyelvére való átfordítását remélte.¹ Csakhogy Böhm e kétes értékű átfordítás sürgetésében nem követi *Langet*; a fiziológia sohasem adhat egyebet, mint a transcendentális alkatnak éppen szemléleti oldalát, s magát azt a mechanizmust is, melyből *Lange* a transcendentális alkatot érteni kívánta, sokkal inkább éppen abból az alkatból kell érteni. Az okállítás *alapja* szemléleti kényszerűség, de sajátos természete a szemléletiségen túl utal. Azért áll az oktvörvény *Janus* arccal a léti és értelmi tényezők között középen.²

Az okállítás ugyanis a szemlélésnek s ezzel a tárgy megalkotásának előfeltétele általában, s éppen azért állítja is Böhm a létezési mechanizmus funkcióinak élére,³ mint a tapasztalat létrejöttének egyetemes előfeltételét, elmélyítve e gondolattal *Kant* felismerését,⁴ ki teljes joggal állíthatta, hogy az okiság nélkül nincs tapasztalat.⁵ De az oki viszonyba állítás egyszersmind a tárgynak jelentéssel való ellátását is, vagyis az értelmi funkciók tevékenységét is bevezeti, s ebben van az érzéki és értelmi tényezők közti áthidaló szerepe. Azon változás számára keres az Én okot, mely szemlélő, vetítő tevékenységét megindította s melyet az ok és okozat sémáiba illesztve, a változás *magyarázatára* az értelmi pótléket megadja.

Ezzel azonban az a nevezetes felismerés van kifejezve, hogy az oktvörvény sohasem magyaráz egyebet, mint a változást; nem a lét *keletkezésének*, hanem csak a létező *változásának* törvénye, melynek érvénye csak az alany szemlélő tevékenységével megalkotott ismereti, azaz tapasztalati világra terjed. Hiszen a nemtudatos szükségképpeniséggel meginduló szemlélés már alanyi formáló funkciókkal megalkotott valóságokat állít az Én elé, s éppen az *ezen által okozott változást magyarázza az Én az okisággal*. Az okiság logikai oldala annál fogva az, hogy az öntudat változásainak magyarázatára felállított értelmi pótlék.⁶ S minthogy az Én változásait a képek változása kelti, e képek közt is, melyek a valóságot jelentik, mert a valóság éppen az alany formáló funkciói által alakul ki, — fonja az Én az oki viszony szálait, azt a gyémánt hálózatot (*Hegel*), mely a világkép egyes tárgyait egységbe fűzi. S az ok keresése megszűnik, mikor e valóságok valamelyikében megtaláljuk azon logikai mozzanatokat, melyek a változást magyarázni képesek.

Ebből nyilvánvaló, hogy *oknak* a (relative) *állandót*, *okozatnak* pedig a *változót* fogja mondani az okiság szerint eljáró reflexió, hiszen éppen a változás számára keresett magyarázatot; a változás *tartalmát* magyarázza a *szülők*, *előállítását* az *indok* gondolatával. A tudomány pozitív feladata: azt megállapítani, hogy melyik szülőkre minő indító ok hathat. Mert a szülők csak a saját tartalmát fejtheti ki az okozatban, éppen azért a kettő közt a viszony az *azonosság*: az okozat a kifejlett ok, a különbség kettejük közt csupán ismereti. Az indító ok annál fogva, mely a szülők elváltozásának előtünését magyarázza, új mozzanatot, mely a szülőkben nem lett volna benn, soha ki nem hozhat; s az oki viszony, igazi értelme szerint, éppen a szülők és indok közti viszony, melyet az szabályoz, hogy az *indok csak a vele rokon tartalmú szülőkre hathat*.⁷

Ezzel az okiság mély jelentősége világképünk kialakulására nézve éppen olyan erőteljesen meg van világítva, mint a hogy az alany szemlélő funkcióiból értendő eredetével transcendentális alkata fel van derítve. Kényszerűsége, mely a szemlélésben gyökerezik, teszi a világkép kialakulásának, vagyis a tapasztalásnak egyetemes létesítő feltételévé — s ez a megfontolás dönt minden olyan törekvés értéke fölött, mely az alanyi funkciók által létesített világban az okiság hálózátát, ha csak egy ponton is, akár az akarat szabadságának megmentéséért is, keresztültörni vagy megszakítani akarja.⁸ Másfelől, az értelmi tevékenység egyetemes kalauza lévén a magyarázat terén, mely azon állandó csirát kereseti, melyből a

¹ *Lange*: Geschichte des Materialismus II. 44. L. Böhm. Dial. IX.

² Részletesen: Dial. 22—28. §.

³ Dial. 43.

⁴ T. É. B. 149.

⁵ Azért téves *Riehl* ítélete (*Der philos. Kriticismus* I. 139.), hogy *Kant* sokat mondott e tétellel.

⁶ Dial. 30-31. §.

⁷ Részletesen I. Dial. 31—4. §.

⁸ Így maga *Kant* is; így *Schopenhauer*; tipikus kifejezést nyert a kísérlet újabban *Bolligernél*: Die Willensfreiheit.

dolgok megértése nyerhető, a legfontosabb utalást adja — a szülők gondolatával — arra, hogy amaz állandó magnak magyarázatát is, melyet a gondolkodás a dolgok *lényegének* nevezett el, az alanyi funkciók természetéből kell megkísérelni — így utal a lényeg fogalma az *állandóság* közvetítő gondolatával a szülőkra vissza.

III.

A szubjektivistikus fordulat szükségessége, melyet a Kantféle transcendentalizmus természetes álláspontjának és megvalósulása egyetlen eszköze a kritizmus általános jellemzésében felismertünk, már az imént fejtegetett fogalmak természetéből is igazolást nyerhetett, s az előlegezett általános jellemzést igazolva megerősítheti. *Schopenhauer* csakugyan a tér, idő és ok kategóriáival felépíthetőnek is tartotta az alanyi ismeretvilágot, s nézetének viszonylagos helyessége éppen az, hogy a *szemléleti és értelmi tényezők legszükségesebbjei* valóban ezek hárman. De világgépünk gerincfogalmait ez a három tényleg nem meríti ki; a kategóriák táblázatát erre a háromra szorítani indokolatlan egyoldalúság volna. Éppen ezen gerincfogalmak részletes taglalása képezi ezért Böhm rendszeres művének főgondját; ezen a ponton kezdődik sajátos munkája, mellyel a Kant által tüzetesen nem vizsgált fogalmakat veszi boncoló kése alá s mellyel a transcendentalizmust a világgép magyarázatában következetesen keresztül viszi; bebizonyítva a realizmus tarthatatlanságát az összes fogalmak magyarázatában.

Az első e fogalmak közt az, melyet az okviszony fogalma már magában zár, mint a *legáltalánosabb értelmi kategóriát*, melyet *minden* létezőre alkalmazunk, amit csak oki viszonyba állítunk magunkkal: a *cselekvés* fogalma. Hiszen az oki kivetítés s az Én szemlélő tevékenysége maga is cselekvés, s csak a módszeres eljárás oportunitási kérdése — melyet azonban a logikai értékelés irányít, — hogy a funkciók sorának élén, melyeket e fogalmak jelentenek, az a fogalom áll, mely a világgép keletkezésének és megértésének egyaránt végső előfeltétele, t.i. az oktörvény, míg a cselekvést az értelmi funkciók szorosabb köréhez számítja Böhm,¹ azaz, az alany azon tevékenységéhez, mellyel a *szemlélt* valóságot jelentéssel = értelemmel ruházza fel. Hiszen csak ez a létezési és ismerő funkciók megkülönböztetésének értelme: nem külön *tehetségek*, nem entitások e funkciók, hanem éppen csak *különböző jelentésű*, vagyis különböző *minőségű* tényezők az egységes ismerő szellemben. Csakugyan az alany funkcióiból kell-e érteni a cselekvés fogalmát, ezt a kérdést állítja élesen előtérbe Böhm problema állítása, erre felel a realizmus dialektikájával.

A cselekvés fogalmában ugyanis a *változás*, mint a cselekvés *tartalma* vagyis jelentése, logikuma, s a *mozgás*, mint a változás szemléleti alakja várják a megoldást. A változás pedig föltesz egy állandót, különben nincs változás, mert nincs minek változnia; s ezt az állandót valóban mutatja is a tényleges tapasztalás, úgy az egyes tárgyak, mint az öntudat tekintetében. A tény ténynek elismerve, figyeljük meg az elbírhatatlan ellenmondásokat, melyekbe a *realisztikus magyarázat* keveredik.

A változás problémáját ugyanis ez a tétel fejezi ki: az *állandó változik*; s már az a nevezetes történeti tanulság, hogy a realizmus a *tétel egyik felének tagadásával* próbálta a megoldást, figyelmeztet a belső elégtelenségre, mely a kérdés megkerülésében árulta el magát. Így akarta már *Herakleitos* a változás egyetlenségével, *Parmenides* és az eleaiak az állandóság kiemelésével a problémát megoldani: az elsőnél nincs a változás számára alany, a másikonál nincs állítmány. Pedig a tételhez: az állandó változik, szigorúan ragaszkodni kell, ha csak üres játékká nem akarjuk alacsonyítani a tépelődést. A realizmus azonban éppen erre a szigorú szintézisre képtelen. Mert a változás fogalmilag = elmásulás; de ha az állandó elmásul, akkor oda van az állandóság, ennek pedig ellene mond a tapasztalat, mert az, ha egyébnek nem bizonyítaná is állandóságát, legalább az öntudatát, ennek örök azonosságát megcáfolhatatlan ténynek ismeri. Ha pedig a változást tagadnók, ez ellen is éppen olyan határozottan tiltakoznék a tapasztalat, amely éppen örökös változást észlel, magában az Énben és a tárgyakon. Az állandó változásának rejtélye a realizmus értelmében megoldhatatlan.

Ellenben megvilágosodik a tétel egyszerű értelme, ha megfontoljuk, hogy az *állandó változását* oly valóságokról állítjuk, melyeket alanyi funkcióink alkottak meg s állítottak a szemlélő Én elé. Akkor ugyanis többé nem a tőlünk független realitások változását kutatjuk, hanem a kérdés azt az egyetlen érthető alakot ölti: minő alanyi tevékenységnek köszöni létét és értelmét az állandóság és a változás gondolata?

S erre Böhm felelete az: csak ama kétféle tevékenység funkciói adhatják a valóságnak e jelzőket. És pedig az állandóságot elkerülhetetlenül vetíti beléje a szemlélő tevékenység, azáltal, hogy *szegzi* a valóságot; de ezt a valóságot éppen olyan kényszerűen *cselekvőnek kell gondolnunk* — a változás a cselekvés szemléleti megfelelője; az a funkció, mely a *cselekvés* értelmi jelzőjét fonja bele a tárgyba, forrása a *változás* kategóriájának. A problema egyszerű értelme tehát az, hogy a valóság a szemléleti funkciókból

¹ Dia. 63. §.

nyeri az állandóság, az értelemről a cselekvés jelzőjét; annál fogva az a tétel, hogy *az állandó változik*, — egy *apriori szintetikus ítélet*, mely azt fejezi ki, hogy a tárgy képében szemléleti és értelmi tényezők fonódnak össze, midőn cselekvőnek s így változónak ismerjük el. „Mi nem azt mondjuk, hogy *ezen* tárgy állandó és változó, hanem azt, hogy: *ezen tárgy felismerése és megértése céljából azt szemlélni* (azaz fixírozni, állandósítani) és *gondolni* (azaz cselekvéssel felruházni) *vagyunk kénytelenek*. Itt tehát nem egymagának ellenmondó létezővel van dolgunk, hanem két különböző funkcióval, melyek egymással szükségképpen viszonyban állanak az ismerés végbemenésekor”.¹ Éppen azért, minthogy a változás fogalmának gyökere értelmi funkció, maga a változás soha *szemlélet tárgya nem lehet*; a változás két szemléleti jelenség, két szemlélhető állapot közti átmenetet magyarázó értelmi pótlék; szemlélni csak az eredményt, a *változatot* lehet² mert csak az szegezhető, vagyis állandósítható, már pedig a szemlélés fonja az állandóság jelzőjét a valóságba.

A valóság szemléletiségének kérdése azonban igazában a *mozgás* problémájában lép előtérbe, mint a változás tapasztalati, szemléleti alakjában; s azon fontos eredmény miatt, melyet a megoldás a kriticismus legfőbb problémájának előkészítéséhez szolgáltat, röviden rá kell térnünk e fejtegetésekre is.

A mozgást ugyanis a tér és idő minden pontján meg kell gondolni és szemlélni; ha már most a tér és idő a realizmus felfogása szerinti valóság, a mozgás érthetetlen. Mert ha a *tér osztható*, akkor a mozgás nem válhatik *szemléletivé*, mivel a végtelen differenciálok mindenikében kell lennie — ez volt az eleiaiak „Achilleus”-ának logikuma. Ha pedig *oszthatatlan* a tér, nincs mozgás, mert az oszthatatlanban, vagyis egyszerűen nincs helye két állapotnak, a mozgó test tehát se ki, se be sem léphet az egyszerűbe — ez volt az eleiaiak mondásának nervusa: a kilótt nyíl áll.³

De már a tér alanyiságának felfejtése figyelmeztet az ellenmodások csomópontjára. A tér *szemléleti* jelzője a valóságnak, s a mozgás problémájának kulcsa is az alany funkcióinak természetében rejlik. A tárgyat a szemlélet állandósítja, s csakis ezen állandósítás (szegzés) tényében áll a mozgás szemléletiségének egész értelme: csak az állandósított valóságot szemléli az Én, azaz éppen csak a mozgás *eredményét*, a változatot; maga a változás *belsőleg* nem lesz szemléletivé, mert mihelyt szemléljük, azaz állandósítjuk a tárgyat, már egy elmásult állapotot szegzünk — a mozgás fogalmával éppen ezen két térpont, vagyis *két szemléleti állapot közé eső indítást* magyarázza az Én, s ezért a mozgás fogalmában is szemléleti és értelmi tényezők szintézisét kell látnunk. Szemléleti oldala az állandóság, melyet az Én kényszerűen vetít a tárgyba, mihelyt szemléli — éppen azért szemléletünk számára a mozgó tárgy csakugyan minden pontban *van*, azaz nyugszik; — értelmi oldala a cselekvés fogalmára utal, melynek egyetemes kategóriáját determinálja, a *cselekvő* valóság jelenségeinek értelmi magyarázata, melyeket az Én térben és időben okilag rendez el.⁴ Ezzel van Kant azon gondolatának gyökere felmutatva, hogy a mozgás *nem az anyag mozgása*, hanem csak az érzékekre gyakorolt hatásának megjelenési formája,⁵ azaz alanyi funkció, s éppen azért reális tényező a mi világunkban.

Ebből a felismerésből azonban az a nevezetes következmény folyik, hogy az ismeret tárgya csak az lehet, amit 1) az Én szemlélni képes, vagyis ami szemlélő tevékenységét megindítja s tőle elismertetését kicsikarja, 2) az, amit e szemléleti anyagba az alany értelmi, azaz jelentésadó funkciói belevetítenek, — más szavakkal, amit az Én szemlélő és értelmi mechanizmusának törvényszerűségével megalkotott. Megalkotja pedig a cselekvő tárgy képét, időben és térben okilag rendezve a változatokat — éppen azért a tudományos munka egyetlen eredményes teendője ezen pozitív változatok kutatása lehet.

Ez volt *Comte Ágost* zseniális koncepciójának mélységes igazsága, midőn a pozitivizmus programját megalkotta; ám a gondolat dogmatikus felállítása, mely az ortodox pozitivistáknál egyenesen azzá a dogmává merevedett, hogy a pozitivizmus egyáltalában nincs kötelezve alapjai igazolására,⁶ élenként érezteti az ismeretelméleti alapozás hiányát.⁷ Ezt az ismeretelméleti igazolást adja Böhm az ismeretet létesítő tényezők természetének felderítésével, mely a pozitív változatok ismeretére szorítja a lehető tapasztalat határait, ezzel a *kriticismus és pozitivizmus lényegrokonságát s elvi találkozó pontját mutatja ki*, a „tapasztalat előiskolájának” következetes továbbfejlesztésével a 19. század két legnagyobb szellemi

¹ Dial. 141. I. Az egészhez 64—71. §.

² U.o. 132. I.

³ Dial. 158-4. I

⁴ Dial. 156. és köv. 269—70. I.

⁵ T. É. B. 608. I.

⁶ Így találjuk pl. *Voltz* kifakadásában *Laas* ilyen irányú fejtegetései ellen: *Die Ethik als Wissenschaft*, 1886. 12. I.

⁷ Erre mutat rá *Windelband*, *Präludien*³ 146.

alkotásának közös alapját világítja meg. „Kant adja az álláspontot és a formát (t.i. a logikai formát), Comte és a pozitív tudományok a gazdag tartalmat.”¹ E két tanfejemény elvi kapcsolása a legerősebb bizonyítéka annak a congenialitásnak, mellyel Böhm Kant művének a merő romboló kritikai előmunkálaton túl rejlő pozitív magvát megragadta, „a filozófia világfogalmának”² gazdag ideáját a maga lelkében átélte s kiépítette.

IV.

A módszert, mely a szubjektivistikus felfogás egyetlenségét az eddig fejtegetett problémákra nézve bebizonyította, igazi erőpróba elé az a kérdés állítja, melyben a Kant utáni filozófia történetének tanúsága szerint a gondolkozás a tiszta ész kritikájának s ezzel a filozófiának egyáltalában legéletbevágóbb problémáját látta, melyben Kant tanának mindenestre legvitásabb pontját ismerte fel,³ mely körül valóban mai napig legszívesebben folyik a küzdelem és tart a zavar. Értjük a *magánvaló* fogalmát. Kétségtől Kant tanának legkényesebb részlete ez; s legalább idegenszerűségét a kriticismus világképében a kanti rendszer olyan mély utánképzéséből származó igazoló törekvés sem képes enyhíteni, mint a minővel *Riehl* magyarázza a gondolatot.⁴ Ezen idegenszerűség érzésének bizonyossága a szüntelen kísérlet a fogalom valamilyen egyeztetésére a kriticismus egyéb tanaival, amaz első, kiélezett megállapítástól, hogy a magánvaló nélkül nem lehet a kriticismusba bejutni, vele nem lehet abban megmaradni,⁵ *Fichten* keresztül, ki a magánvalót az Én öntételezéséből előálló világból kiküszöbölte, el azon idealrealizmus vagy transcendentalrealizmusig, mely 50%-os kiegyeztetéssel — a transcendentalizmus szubjektivizmusától tartva. *Eislerrel* „a realizmusnak legalább minimumát” sürgeti⁶ vagy azon transcendentalis értelmezésekig, melyekkel az újkanti irány (Cohen, Natorp, Windelband, Simmel) a fogalom használatát szabatossá tenni és félreértések ellen mentesíteni kívánja.

Hogy e legkülönbözőbb irányú javító és továbbfejtő kísérletek mind kapcsolódási pontot találhatnak Kant tanában, sőt valamennyi a következetes továbbfejtés igényével léphetett fel, már magában figyelmeztet a befejezetlenségre, melyet a magánvaló fogalma Kantnál tényleg felmutat. E fogalomban ugyanis az ismeretelméleti, azaz transcendentalis és a realiztikus metafizikai felfogás rendkívül bonyolult módon kavardok össze — mintha a „régii ellenség” legerősebb fellegvárába, vagy még inkább: legfurfangosabb labirintusába vette volna be magát, hogy dacoljon az ostromló kritikával, s végre is győztes maradjon. A *magánvalóban* annak a *realisztikus felfogásnak csírája maradt meg*, mely ellen egész műve diadalmas hadjárat volt, de amelyet gyökeréig megvilágítani a gigászi munkának még sem sikerült. A fogalmazás olyan alakjai, hol a magánvaló „határfogalom”, „gondolati tárgy”, melynek szemléleti valóság nem felel meg, a transcendentalizmus hajtásai; de ezeket keresztezi és megzavarja egy egészen indokolatlan realiztikus tétel, a magánvaló különszakítása a jelenségektől. Ezt a letérést a transcendentalis filozófia előzményei által követelt irányról jelöli *Cohen*, azzal a mondással, hogy Kant a teljesen új transcendentalis apriorit nem választotta el teljesen és határozottan a metafizikai aprioritól.⁷ Az a metafizikai apriori a realizmus eredendő vétke; ha valahol, itt szükséges azért a realizmust a kritika bonckése alá venni.

A Kant magánvalója ugyanis, minden transcendentalis értelmezés ellenére is a *lényeg* fogalmának realiztikus gondolatát rejtí és pedig a legkiélezettebben,⁸ ami tehát csak annál jobban kirí a félig keresztülvitt transcendentalizmusból. Midőn ugyanis a gondolkozás megalkotta a *lényeg* fogalmát, mint azt a gerincfogalmat, melyhez a világ változó tüneményeit kapcsolni kell, s melyben azt a magot remélte kifejezhetni, melyből a dolgok kisarjadzanak s azt a titokzatos valamit, mely a dolgokat azzá teszi, amik — tehát valóban a mindent magában foglaló rejtélyt, mint *Haeckel* teljes joggal mondta,⁹ nem pedig csak a

¹ L. Dial. XI. 4. 146.

² T. É. B. 501—2. I.

³ V.ö. *Windelband*: Lehrbuch der Geschichte der Philos.³ 470. és köv. I.

⁴ *Riehl*, i.m. 561.

⁵ *Jacobi* mondása, i. *Windelband* i.m.

⁶ *Eisler* R. Einführung in die Erkenntnisstheorie, 242. I.

⁷ *Cohen*, Kants Begründung der Ethik 32.

⁸ L. Böhm. A filoz. irányok különbözöségének gyökereiről és megegyeztetésük lehetőségéről. (A Magyar Filoz. Társ. Közleményei 1912.) — Dial. 8-9. I.

⁹ *Haeckel*: Welträtsel (Volksedit). 94. I. Természetesen *Haeckel* abszolút ismeretelmélet-mentes populáris dilettantizmusa a legkevésbé alkalmas előiskola a rejtély megoldására. Részletes bírálat helyett utalunk *Siebert* művére (Geschichte der neueren deutschen Philos.) 318. és köv. I.

külső tapasztalás problémájának rejtélyét, mint *Wundt* véli,¹ — a realiztikus felfogási mód a következő három vonásban találta a lényeg jellemző vonásait: a lényeg állandó, de jegyei változnak; a lényeg egységes, de jelzői számosak; végre a lényeg más, mint jelzői s mégis csak ezekben bírja lételet.²

S éppen ez a realiztikus felfogás marad alapja Kant magánvalójának. „Mi csak képeinket ismerjük, azt mondja Kant, de e képek a dolgoknak felelnek meg”.³ Valóban? És mivel tudom én a két tényező e lépését bizonyítani? Erre nincs módunk. Képeinken kívül van valóság; s e valóságnak van megismerhető oldala, a tűnemény (phaenomenon) és ismerhetetlen része, a lényeg (Ding an sich, noumenon). Ugy látszik, tökéletesen benne vagyunk a régi metafizikában. Nem elég, hogy képeink egyedülisége dacára van még egy valóság; de a valóságnak is van két oldala, amelyeknek egyikét nem ismerjük. És honnan tudom ezen felismerhetetlen valónak a lételetét? Okoskodás által. De a lét felett nem dönt az értelem. S ha döntene, miért ne lehetne a tulajdonságból a való természetére következtetni?”⁴

Ime a magánvaló problémája egész ellenmondásokkal teljes valóságában, melynek alapján joggal mondhatta Böhm, hogy „a kriticismusnak sikerült legyen minden megfejtése, amint nem sikerült sok tekintetben, *alapfeltevése mégis dogmatikus*. Magyarázatai csak képeinkre vonatkoznak; de hogy ezen képek mire vonatkoznak, azt nem dönti el, csak felteszi a valóságot kettős oldalával”.⁵ Azért a legelső kérdés: jogosult-e a magánvaló fogalma s azon realizmus, mely Kant tanában meghúzódott? Jogosult-e a képeken kívüli realitás felvétele, melyet a kriticismus egész előfeltétele ellenmondónak mutat? Éppen azért a realizmus ezen ellenmondásainak „kíméletlen absztrakt fejtegetése erkölcsi és tudományos kötelesség, nehogy az alapok ingadozása hevült fantáziákat engedjen lépni a rideg és közönyös valóság helyébe” (Dial. 177.). Mert a magánvaló e realiztikus gyökerecskéje volt az a híd, melyen a rajongó fantázia a kalandos szerkesztések világába robogott; a Kant által megrögzített dualizmus volt az alap, melyen „Schelling óta folyton új meg új bacchanáliákat ült a phantastikus idealizmus,” (U.o. V. l.), mely azt hitte, hogy új ismerettel az *Urgrundig*, sőt *Ungrundig* hatol előre⁶ — pedig csak exaltált romantika rajongása vagy „chiliasztikus őrjöngés” (Dial. XIII.) üzte vele lidércfény játékát. Ha valahol, itt ülheti a realizmus kritikája legszebb és legmélyebbre ható győzelmét, ha sikerül ebben az egész világképünk központi fogalmát képező problémában a realizmus jogosulatlanságát bebizonyítani s ezzel a transcendentalizmus szellemét igazolni. Éppen azért e fejtegetések a leglényegesebbek Böhm és Kant viszonyának megállapításában, valamint ezekben van a legfontosabb adalék a transcendentalizmus teljes kiépítéséhez.

A fejtegetések nervusa annak bebizonyítása, hogy a realizmus, midőn a lényeg a jelenségektől elszakítja, magánvalónak tekinti, melyre a jelenségek világában érvényes okiság nem vonatkozik, a megbírhatatlan ellenmondások egész tömegét állítja fel, melyek ütközőpontja éppen a *lényeg és a jelenségek* közti viszony kérdése. A problema ezen oldalát nevezi Böhm a *lényeg formaiságának*⁷ megkülönböztetve ettől a lényeg *mivoltának* kérdését.⁸ Lássuk ezeket egyenként.

A lényeg tehát, realiztikus értelemben vett magánvalónak tekintve, annak az állandó valaminek kell gondolni, amely jelenségeibe szétvetődik, de maga ismeretlen, szemlélhetetlen, bár jegyei (tulajdonságai), azaz a tűnemények, ismeretesek. S most figyeljük meg az ellenmondásokat. Ha a lényeg csakugyan tűneményeibe fejlődik, akkor 1. a lényeg elváltozott, ezzel azonban a tétel tagadva van. Mert a lényegben változás nem lehet, hiszen a lényeg éppen az állandó. De ha 2. nem változik, akkor nincs tűnemény, vagy pedig a tűnemény nem a lényeg megnyilatkozása. De akkor mi szükség volna a lényeg fogalmára? Pedig a jelenségeket kénytelenek vagyunk csakugyan egy központi mag sarjadásainak gondolni, a jelenségek a lényeg megjelenései. De ha a lényeg jegyei sokféleségébe ment át, akkor 3. minő jögon mondjuk, hogy a lényeg egységes, hiszen akkor minden tűnemény lényeges, amint *Spinosza* következetesen tanította;⁹ akkor azonban minő jögon mondjuk, hogy a lényeg ismeretlen, holott jelenségeiből teljesen megismerhető?

¹ *Wundt*: System der Philos. 163.

² Dial. 171. l.

³ L. T. É. B. 171. és köv. l.

⁴ Dial. 8-9. l.

⁵ U.o. 9. l.

⁶ Amit mai napig komoly ismeretnek hirdet *Anton Korwan*: Schelling und die Philos. der Gegenwart (Zeitschrift für Philos. etc. B. 131., kül. 154—6. l.)

⁷ Külön tanulmányt szentelt ennek „A lényeg formaisága” c. akadémiai értekezésében (1881.).

⁸ L. Dial. 162, 187. l.

⁹ *Spinosza*: Ethica, I. prop. XI.

A nehézségek azonban még tetéződnek, ha az egyes lényeg mellé az egyetemes lényeg kérdését is hozzávesszük. Mi ugyanis nemcsak a közvetlenül szemlélt egyes tárgyakat vagyunk kénytelenek lényegeseeknek gondolni, hanem az elme kényszerűen hajtatik egy egyetemes „őslényeg” gondolatára, melyben a realizmus — az *apeiron*, abszolútum, isten, élő anyag, s ezekhez hasonló megjelölésekkel — a jelenségeknek mintegy egyetemes létalapját keresi. De a realizmus se együtt szemlélni, se gondolni az egyes lényeg az egyetemessel nem bírja. Szemlélni nem, mert ha csakugyan képesek volnánk az egyetemes szemlélni, az lefoglalná magának az egész szemléletet, az egyesnek ott nem maradna hely. De még gondolni se lehet a kettőt együtt, ha csakugyan komolyan vesszük az egyetemes. „Ha az egyetemes lényeg valóság, akkor éppen azért valóság, hogy más valóság mellette ne lehessen”; az egyetemes roppant ereje egyszerűen eltörli, megsemmisíti az egyest.¹

Már pedig az egyest az egyetemessel mégis együtt kell gondolni is, szemlélni is. Az egyetemes lényeg nélkülözhetetlensége mellett az egyes valóságát nem lehet tagadni; az egyes létezőket nem lehet látszattá lefokozni, az abszolútum *modus*-ává, mint Spinosza akarta; és *Spinosának*, valamint *Schellingnek* filozófia történeti jelentősége éppen abban van, hogy bámulatos gondolkozási energiával megszerkesztett rendszereik az egyetemes és egyes lényeg realiztikus egyeztetésének teljes lehetetlenségét bizonyították be.² S mi ugyan az egyes tárgyakat szemléljük közvetlenül, de az egyes tárgyak összessége kimeríthetetlen kontinuum — a szemlélet sem lehet el az egyetemes gondolata nélkül.

Ha tehát mégis egyszerre kell gondolni és szemlélni a kettőt, akkor *valami hatalmasabb harmadikban van a kényszerítés forrása*, mint a realizmus képzele. S ennek a forrásnak felfedezéséhez is az egyszerű varázsige — a szubjektivistikus fordulat következetes keresztülvitele.

Mi is a magánvaló gondolatában a központi vonás? Az állandóság. Mi már ismerjük ennek a vonásnak provenienciáját. Az öntudat szemlélő munkája viszi rá a szemlélt tárgyra az állandóság *szemléleti* jelzőjét, kényszerűen állandósítva minden képet, amíg szemléli. A szemlélő tevékenység *azonossága* annálfogva a forrása annak a kényszerűségnek, melynél fogva a tárgyat állandónak vagyis változatlanak kell gondolnunk, hogy egyáltalában megismerhessük; a szemléleti vonást, az állandóságot a tárgyban az értelmi funkciók beleszövődése kibővíti azzal az értelmi toldalékkal, *hogy az az állandó* a tárgy oki hálózatba lépő cselekvésének csirája és hordozója — hiszen éppen a cselekvés magyarázatáért van szükségünk egy belső magot gondolni.

Ezt a magot helyezi el, nem tudatos kényszerrel, az ismerő alany a szülők gondolatával minden tárgyba; s az értelmi és szemléleti funkciók ugyanazon összefonódása, melyben a szülők gondolatának transcendentális gyökerét láttuk, forrása a lényeg kategóriájának is. A lényeg gondolatával azt az értelmi központot vetíti az ismerő szellem a tárgyakba, mely a maga változásai számára a logikai alapot zárja magába, azaz szülők a maga cselekvésének.³ Gyökere pedig ezen kényszerű vetítésnek az Én szemlélő munkájában van, s minthogy a szegzés = állandósítás a szemlélő funkció reakciónak, azaz az időnek sorában történik, azért egyfelől jogosan hozza kapcsolatba Böhm a lényeg az idővel,⁴ felmutatva azt a végső pontot, hol a két fogalom közös eredete van: a szemléletben, melyet Kant is keresett, de véglegesen fel nem derített⁵; másfelől a szülőkkel, mint a szemléleti vonás értelmi megfelelőjével. Amit a szemlélet állandósít, mert a maga állandó azonosságával azonosít, hogy egyáltalában megismerhesse, éppen abba helyezi el egyszerre azt az értelmi magot is, melyben a cselekvés azaz elváltozás — vagyis a jelenségek számára a logikai magyarázatot megtalálja. S minthogy minden tárgyba egyetemes kényszerűséggel fonja össze funkciói adalékait — t. i. oly mértékben, ahány funkcióját a tárgy tevékenységre ingerli, azért minden tárgyba egyaránt kényszerűen vetíti a *lényegesség* vonását is. Ezért a lényeg fogalma nemcsak a *külső tapasztalás* gerincfogalma; egyetemes, mert kényszerű kategória az, *az egész világkép tengelye*, s csak a lényeg realiztikus gondolatának kísértetétől való félelem mondhatta *Wundt*tal, hogy a lelki élet számára szükségtelen a lényeg fogalma,⁶ hiszen, ha nincs valami állandó a lélekben, mi tartja össze akár csak az „aktualitásokat” is?

A lényeg annálfogva egyetemes kategóriája a valóságnak, mert kényszerű vetület minden tárgyban, mely az Énnel szembeáll, de a tárgy tartalmi vonásaitól *különböző* realitást a lényeg sohasem jelent. Még a tárgy

¹ L. Dial. 176; az egészhez 85-88. §.

² L. „A lényeg formaisága” c. értekezést.

³ Dial. 271.

⁴ Már „A lényeg formaiságában” (4. §.), I. Dial. 88. §.

⁵ T. É. B. 121., 143—6, 158. I.

⁶ *Wundt*: System der Philos. 40, 164, 211—2.

tartalmához sem tesz hozzá semmit, „csak a létezőnek az alanyra való bizonyos vonatkozását fejezi ki”¹: azt, hogy mihelyt a tárgy az Én elé áll, kénytelenek vagyunk a lényeg és tüneményei ismereti kategóriába illeszteni, mert kénytelenek vagyunk azokat a szemlélő és értelmi funkciókat vetíteni beléje, melyeknek összefonódása éppen a lényeg fogalmát eredményezi. Hogy melyik tényleges tartalmi vonásba vetítette az ismerő alany a *lényegességet*, melyekben fogja tehát a ráforduló reflexió azt feltalálni, az konkrét esetekben a tárgy tartalmi elemeinek *logikai értékelésével* történik, de ismeretileg a lényeg mindig a tartalmát kifejtett valóság lesz, azért a tünemények = a megnyilatkozott lényeg s a konkrét vonás, melyet az öntudat a lényeg logikai értékjelzőjével kitüntet, köteles magyarázni ama tárgy egész cselekvését azaz megnyilatkozását, — különben az értelem a lényeg új, helyesebb megállapítására kényszerül, — helyesebb értékelésre.

S így ami a realizmus álláspontján megbírhatatlan ellenmondás, a szubjektivizmus transcendentális értelmezésében egyszerű alaptény, hogy a lényeg = tüneményei; éppen azért a lényeg és tüneményei közt nem oki viszony van, hanem *azonosság*; a lényeg = a tünemények összessége, a tünemények = a megnyilatkozott lényeg. A különbség a kettő közt nem *realisztikus*, — mintha a tünemények *mögött* még mindig volna valami titokteljes lényegesség, — hanem ismereti; a lényeges vonás vagy vonások azon értékjelzők, melyekben az Én a tárgy intelligibilis alkatának értelmi központját ismeri fel.

Éppen úgy nem ellenmondás többé, hogy a lényeg a jegyei sokféleségébe szétvetődött egység, vagyis *egységes sokféleség*; hiszen ebben is az ismereti azaz logikai különbség van kifejezve az ismeret kialakulásának mozzanataiban.² S végre egyszerű értelme szerint megvilágosodik az egyes lényeg és egyetemes lényeg kérdése is. Mert egyes tárgyokban áll előttünk a valóság, melyet lényegesnek kell felfognunk, de a funkciók, melyekkel megalkotjuk, állandók s azért egyetemesek s az *egyetemes lényeg* nem is jogosít fel egyébire gondolni, mint arra a forrásra, melyből a mi világunk a maga létét meríti: a szellem örökre magával azonos lényegességére.³

A fordulat ezzel teljes. A realizmus ellenmondásai a világtkép legfontosabb fogalmára, a lényeg gondolatára nézve is megszűntek, mihelyt a kriticismus alapgondolatának fényét vetítette rájuk Böhm. A lényeg fogalma is alanyi funkciók összefonódásának derült ki, egyik nélkülözhetetlen *ismereti feltételnek*, azokkal együtt, melyeket Kant a világtkép megalkotásához ilyenekül kimutatott. A realizmus ezzel utolsó gyökerét is elvesztette, mellyel még a kriticismus rései közé befúrhatta idegenül ható és repesztő indáit, s csak most van jogunk azt mondani, hogy a Platon óta meghonosodott különbségtétel *noumenon* és *phaenomenon* közt túl van haladva, mert végső értelme meg van adva, csak most van a *Hegelnél* felvillant nagy gondolatnak, hogy a lényeg = tüneményei,⁴ mely jelentősége megmagyarázva, melyet Hegel maga még a tőlünk független, abszolút létben érvényes gondolatnak értett⁵; csak most *Fichte* mély pillantásról tanúskodó gondolatmenete a hibás előfeltevésektől megszabadítva és elmélyítve, — az a gondolat, hogy a lényeg gyökere az Én szemlélő munkája,⁶ amely azonban nem érvényesülhetett azon téves előfeltétel miatt, mellyel Fichte a világot az Én üres azonosságából akarta levezetni.⁷ S csak most lehet végre a magánvaló kanti fogalmazásának rejtélyét utolsó ízéig átérteni s ezzel a nevezetes problema megoldására az egyedül helyes nézőpontot megnyerni. A kriticismus kritikája kimutatta a magánvaló tarthatatlanságát vagy legalább nehézségeit Kant gondolatrendszerében; Böhm kimutatta annak a csirának eredetét, mely e végzetes metafizikai irracionális maradványt Kant tanában kifejlesztette s ezzel a kriticismus következetes, rendszeres kiépítéséhez a legjelentősebb akadályt hárította el a gondolkozás útjából. Mert a magánvaló gondolatának már csak pusztá meglétele is egy merőben idegen elem benyomását kelti Kant tanulmányozójában, s ha Símmel azt mondja, hogy a kérdés nem az, hogy milyen viszonyban áll a Tiszta Ész Bírálata a magánvalóhoz, mert az, hogy milyenek a dolgok önmagukban, az ismerő alanytól függetlenül, nem érdekli a

¹ Dial. 181.

² Ez a marburgi iskolában nyomatékosan kiemelt nézet gyökere, I. pl. Natorp: Philosophie, ihr Problem etc. I—II. Kap.

³ L. az egészhez: Dial. 88-9. 111. §.

⁴ Hegel: Encyklopaedie 131. §.

⁵ L. Böhm: Dial. V. 178—9. I.

⁶ „Das setzende Ich durch das wunderbarste seiner Vermögen ... hält das schwindende Accidens so lange fest, bis es dasjenige, wodurch dasselbe verdrängt wird, damit verglichen hat.” Azért „die Accidenzen synthetisch vereinigt, geben die Substanz u. es ist in derselben gar nichts weiter enthalten, als die Accidenzen: die Substanz analysiert, gibt die Accidenzen u. es bleibt nach einer vollständigen Analyse der Substanz gar nichts übrig, ausser der Accidenzen. An ein dauerndes Substrat, an einen etwaigen Träger der Accidenzen ist nicht zu denken; irgend ein Accidens, welches du nun eben wählst, ist jedesmal *sein eigner* u. *des entgegengesetzten* Accidens Träger, ohne dass es noch dazu eines besonderen Trägers bedurfte.” *Fichte*: Grundl. der. ges. Wissenschaftslehre (II. Aufl. 1802.) 167. I.

⁷ L. Böhm: Dial. V.

kriticizmust,¹ — ez már a Kanton *túl* emelkedett értelmező magyarázata, mellyel éppen azt árulja el, hogy a magánvaló problémájában valamilyen végleges megoldást mégis szükségesnek érez.

Ilyen megoldást talál a mai új kantizmus abban a gondolatban, mely felé a következetesen végiggondolt kriticizmus valóban elkerülhetetlenül rávezet, s mely felé Kant transcendentalizmusa csakugyan utalt, midőn a magánvalót csupán *gondolati tárgynak* mondta, a *nem érzéki szemlélet tárgyának*, csupán negatív hasznú *határfogalomnak*, mely „az érzékiség kérédesét korlátozza”, de amelynek nincs tartalma, mint a régi metafizikában értették.² Azaz Kant maga nyilvánvalóan a kérdés *ismeretelméleti* megoldását ismerte fel döntő lépésnek, s az új kantizmus teljes joggal sürgeti is ezt a megoldást: a magánvaló és tünemény megkülönböztetése tisztán az ismereti világon *belül* értendő, mondja *Simmel* (i.m. 61); a magánvaló csupán „módszeres határfogalom” (methodologischer Grenzbegriff), tanítják a marburgiak.³

Azonban mi láttuk, hogy a magánvalónak sokkal több köze van a T. É. B.-hoz, mint *Simmel* véli; maga az a tétel, hogy a kriticizmus nem törődik a magánvalóval, melyet úgy sem ismerhetünk, mivel csak kép alakjában jelenik meg,⁴ — elárulja, hogy Kantnál még éppen nem tisztán ismeretelméleti jelentése van a fogalomnak, mint *Cohen* és *Chamberlain* hiszik⁵; az ismeretelméleti, transcendentalis értelmezést keresztezi a realiztikus metafizikai s végre is ez marad győztes; — csak a transcendentalizmus félúton való megállását leplezik a szavak, hogy a magánvaló „nem érdekli” a kriticizmust. Mert akármilyen enyhe alakban marad benne a kriticizmus világképében a magánvaló, mégis, pusztá meglétével megtévesztheti a gondolkozást arra nézve, hogy valóban van-e egyáltalában jogosultsága e fogalomnak?

E jogosultság tagadásával, a realiztikus csira szétrombolásával mélyítette el Böhm azon nevezetes munkát, mely az életbevágó fontosságú kérdésben az újabb filozófiában szünet nélkül tart. Csak a realizmus ezen leleplezésével lehetett a problema ugrópontját megvilágítani s a magánvaló fogalmát teljesen fölösleges és indokolatlan maradványnak kimutatni. Mert ha a magánvaló, mint a *lényeg* gondolatának metafizikai fogalmazása, a lényeg problémájának megfejtésével egész titkát elárulja, mi szükség van akkor még a magánvalónak pusztá nevére is? Már *Berkeley* jól látta, hogy ha elvetjük a kocka alakját, színét, térbeli viszonyait, vagyis tulajdonságait, — a kocka lényegét dobtuk el;⁶ — s mégis a tüneményeken *túl* keressünk még valami magánvalót?

Csak a realiztikus felfogás e teljes kiirtásával szabadul fel az út ahhoz a tételhez, hogy a magánvaló nem érdekel, nem azért, mert *úgysem ismerhető*, hanem mivel fölösleges és jogtalan toldalék az elérhető, valóságos ismerethez. Éppen azért még ismeretelméleti értelmezés mellett is nemcsak szükségtelen, de éppen ott fölösleges a magánvaló fogalma; még mint *határfogalomhoz* sem szükséges s nem tanácsos ragaszkodni hozzá,⁷ mert vagy 1) pusztá duplikátumokat kapunk, ha ugyanis a magánvalót a tünemény *ellentétéül* fogjuk fel, mert hiszen a tüneménynek mégis csak tünemény lehet ellentéte — s igazán, a metafizikai magánvaló, melyből a Kant utáni német idealizmus az oly bámulatosán gazdag világot oly nagy garra „levezette”, semmi egyéb se volt, mint önámító *subreptióval* készült fogalom, melybe belerakta mindazt, amit levezetett.

Ha pedig 2) tisztán ismeretelméleti érvényét hangsúlyozzuk e fogalomnak, akkor konstituens szerepe a világképben nyomban megszűnik, mihelyt a lényeg fogalmának transcendentalis magyarázata átveszi uralmát a gondolkozásban. — Akkor azonban éppen azon „transcendentalis jelentőség” kiemelésével, melyet *Cohen* sürget,⁸ alig látszik összeegyeztethetőnek az olyan próba, mely a magánvaló *tartalmát* kívánja meghatározni, — így midőn *Cohen* azt mondja, hogy a *törvény a magánvaló, mert ez a realitás kifejezője*.⁹ Akkor azonban a *realitást* különböző oldalról tekintő kutatás többféle tartalmat adhat a magánvalónak, mert többféle vonást emelhet ki *lényeges* gyanánt. — *Cohen* csakugyan odajut, hogy az ész a magánvaló,¹⁰ amivel nyilván a transcendentalizmus végső lépéséig még nem jutottunk előre, mert az akkor éri el

¹ *Simmel*, Kant, 59. és köv. l.

² L. T. É. B. 188—191; Proleg. 13. §. és 57.

³ L. *Cohen*: i.m. 45, 80; *Kinkel*: Einleitung in die Philos. (1907.) 11. l.; *Natorp*: Philosophie 15—22, 65. l.

⁴ T. É. B. 202.

⁵ Chamberlain H. St. J. Kant 664. és köv.

⁶ Berkeley: Treatise 49. §.

⁷ Mint Lange, Gesch. des Materialismus II. 74—5, 91. és másutt (Reklam).

⁸ Cohen i.m. 45.

⁹ L. Cohen i.m. 35/6.

¹⁰ L. Cohen 80. l. v.ö. T. É. B. 262.

teljességét, midőn a magánvaló fogalmát az alanyi funkciók összefonódásából magyarázta meg, — addig csak történeti explikációkat ad egy tanrendszer alakulatahoz, de még nem tette le a transcendentalis felfogás utolsó alapkövét, amely éppen amaz *ontologizmus* helyébe szükséges, mely még Kant tanában is útját állta annak, hogy egy szükségképpen gondolatot ugyanabból a forrásból magyarázzon, melyből világképünk más lényeges fogalmait magyarázta.

„Ha a nagy ember olyan beható és részletes kritika alá vette volna az októrvényt és a lényegét, mint amilyen meggyőző hatalommal taglalta a tért és az időt, akkor a német idealizmus Fichte óta soha sem vetemedett volna azon rajongásra, melyet Schellingnél tapasztalunk s nem hitte volna dialektikai módszereivel végezhetőnek azon munkát, melyet csak az elfogulatlan kritikai módszer végezhet” — mondja Böhm¹; s a kritikai módszer következetes keresztülvitele azzal tetőzte be a transcendentalizmust, hogy a realizmust az utolsó hasadékból is kiűzte, ahol még meghúzódhatott.

V.

A magánvaló fölöslegességének és jogosulatlan voltának kimutatásával azonban a problémának csak egyik oldalát látja Böhm tisztázva; az a dualizmus van ezzel megszüntetve, mely Kant tanában makacs dogmatizmusával, a valóság megismerhető és ismerhetetlen oldalának szétszakításával az ismereti, transcendentalis magyarázatot elvileg befejezetlenné tette. De a probléma pozitív megoldása további elmélyedést kíván. A probléma azzal a kérdéssel lesz igazi életbevágó magyarázatává a kriticismusnak, melyre Kant a megcáfолhatatlan és végleges feleletet éppen dogmatikus előfeltevése miatt nem adhatta meg; s ez a kérdés a következő: *mire vonatkoznak azok a képek, melyekben Kant, alapelvéhez híven, egyetlen elérhető birtokunkat ismerte fel?*

A kérdésben nyilvánvalóan az ismeret tárgyasságának problémája van fölállítva. Valóban ez a kérdés a transcendentalizmus központi problémája; a realizmus elleni tudatos vagy ösztönszerű küzdelme ezen a ponton dől el — s az ismeret tárgyasságának biztosítása címén lopózik vissza a transcendentalis ismeretelméleti gondolkörbe az a realizmus, mely a szubjektivistikus ismeretelmélettől, azaz, a *tényleg birt ismeret* egyetlen észszerű magyarázatától — az ismeret tárgyasságát félti. Így sürgeti Eisler „legalább minimumát” a realizmusnak² így látja szükségesnek Wundt az immanens érvényű kategóriákat legalább annyi transcendenciával megtámogatni, hogy a valóság „meg legyen mentve”;³ s Külpe annyit követelendőnek tart — a szubjektivistikus magyarázat kényszerű elismerése után — hogy a dolgokról „legalább úgy kell beszélni, mintha reálisak volnának.”⁴

Ezekre az aggodalmakra ugyan az előzők alapján első tekintetre azt felelhetjük, hogy az ismeret tárgyasságát félteni a szubjektivismustól azt jelenti, hogy a kriticismus ugrópontjáig nem emelkedtünk, mert a kriticismus a *tényleg birt, való ismeretek lehetőségét* azaz létesítő feltételeit kutatja; az ismeret tárgyasságát pedig úgy akarni megmenteni, hogy az alany világában érvényes, mert az ő *tevékenységét kifejező* kategóriákat transcendáljuk, fölösleges és meg nem engedett dolog. Tilalmas, mert ha, mint Wundt helyesen mondja, a transcendencia az ész egységesítő ösztönének kíván eleget tenni, akkor éppen nem szabad az alany világában érvényes immanenciából egy metafizikai régióba transcendálnia; fölösleges, mert soha a már birt biztos ismereteket egy magánvaló odatolása azok háta mögé biztosabbá nem teszi, mivel az a magánvaló, az a *realitás* sohasem egyéb, mint éppen a mi közvetlenül biztos ismereteink duplikátuma.⁵

De ha ezekkel a részszerű cáfolatokkal még nem lehet meggyőzni a realizmust fölösleges és jogtalan voltáról, talán több sikert lehet remélni, ha az ismeret tárgyasságának kérdését rendszeres összefüggésében mutatja be a következetes transcendentalizmus; — s éppen ezért, mivel Kanthoz való viszonyára nézve oly lényeges, s mert a kriticismus rendszeres megalapozásának legfőbb kérdését jelenti, az ismertetésünk eddigi folyamán érintett alkotó elemek rendszeres összefoglalásával röviden vázolnunk kell azt a megoldást, mellyel Böhm — a lényeg fogalma körüli romboló munka alapján — a transcendentalizmus pozitív feleletét arra a legfőbb kérdésre megadta s ezzel a rendszeres továbbfejtést kerekded képben látjuk magunk előtt.

Az Ént egy inger támadja meg, melyet az érzékpályák praeformált tevékenysége akár a „külvilágból”, akár a „lélek belső világából” közvetít, mindig az idegrezdülés alakjában történőnek kell képzelnünk. Az Én az ingert, saját létele megóvásáért, nemtudatos kényszerrel *kivetíti* magából; azzal a tevékenységgel tudomásul

¹ Dial. IV.

² Eisler R. Einführung in die Erk. theorie 242. V. i. Hartmann i. m. 55—62.

³ Wundt: System 188—206.

⁴ Külpe: Einleitung 158. I.

⁵ L. Dial. 186.

vette a reá ható Nemént, s ugyanekkor a nemtudatos idegrezdülés már az Én formáló szellemi funkció által átalakítottan jelenik meg előtte: csak ezen formáló funkciók eredményeül áll az az inger az Én elé, az ő tőle nyert alakban, térben és időben. De nemcsak szemléleti alakját nyerte az Éntől; ugyanaz a vetítő tevékenység, mely pusztán *meglételét* a tárgynak tudomásul vette, azáltal, hogy a maga szellemi formáiba öntötte azt, egyszersmind *jelentését* is beletömörítette — hiszen a *maga* közvetlenül ismerős szellemi funkcióinak jelentését kölcsönözte a tárgynak, mely a funkciókat tevékenységre ingerelte; beletömöríti azért — mindig nemtudatos kényszerrel — nemcsak a *cselekvés* egyetemes *értelmi* jelzőjét, nemcsak a *lényegesség* egyetemes és általános jellemét, mely körül a tartalom elhelyezkedik, hanem konkrét tartalom gyanánt mindazon funkciók adalékát, melyeket a tárgy tevékenységre ingerelt, — annyiét, a hányat a tárgy működésbe hozott. Csak ezen összes közreműködő funkciók szintéziséből áll elő a kép, — az alanyilag átfarmált inger.

Az a kép tehát formájára és tartalmára nézve teljesen alanyilag készült alkotás; az alany funkcióinak köszöni létét és tartalmát — azért 1) e funkciók mind *formáló funkciók*; formálni nemcsak = alakkal látni el, hanem éppen annyira tartalommal, vagyis jelentéssel is; 2) ami főbb: a valóság = szellemiség, mert az Én szellemi valóságából nyeri egész lételét; csak a szemléleti azaz *rendező* és értelmi vagyis *jelentésadó* szellemi formáló funkciók *együttes* munkája *adja* a tárgyat, — „*adja*:" azaz alkotja meg minden alkalommal, midőn az Én e tevékenységre kényszerítettetik.¹

S végre 3) csak ez a nemtudatos kényszerrel megalkotott kép az ismeretnek s ezzel világunknak egyetlen lehetséges tárgya; mert semmi az Én elé nem állhat, amit nem az ő funkciói alkottak meg; azért a nevezetes tétel, hogy az ismeret = annak tudatos utánképzése, amit a szellem nemtudatos kényszerrel megalkotott: „*csak annak öntudatos ismételése, amit a szellem nemtudatos változás alakjában létesített és művelt*,”² önmaga nemtudatos tartalmával való gyarapodása.³ A nemtudatos szintézis annál fogva a $\phi\upsilon\sigma\epsilon\iota$ $\pi\rho\acute{o}\tau\epsilon\rho\nu$, ennek tudatos analízise a $\pi\rho\acute{o}\tau\epsilon\rho\nu$ $\pi\rho\acute{o}\varsigma$ $\eta\mu\acute{\alpha}\varsigma$; s minthogy az ismerés a saját alkotásunk tudomásul vétele, azért az ismerés = egy ismeretlen elem átszállítása egy ismeretlen helyébe, azaz közvetlenül ismeretes, mert önmagunk alkotórészét tevő funkciókkal való lépése annak a tárgynak, melyet éppen e funkciók alkottak meg. Ez a Kant tételének mélységes igazsága, hogy az ismerési *formák* az ismerés *feltételei* is, mert „ami a *világ keletkezésének feltétele*, ugyanaz a *világkép utánképzésének s megértésének is feltétele*.”⁴ Éppen azért az a tudomány, mely e végső, mert közvetlenül ismerős tényezőkből kívánja érteni a valóságot, a *magyarázat tudománya* kat'exochén s ilyen alapon találja Böhm a tények magyarázatában a „filozófiának minden egyéb tantól megkülönböztető specifikumát.”⁵

Úgy látszhatnék, mintha e fejtegetések elterelnék a figyelmet a főkérdésről, az ismeret tárgyasságától, pedig éppen arra készítnek elő. Szükséges volt ugyanis teljes szigorúsággal megállapítani, hogy a magyarázandó tény sohasem egyéb, mint az alanyilag készült kép; csak akkor lehet az ismeret tárgyasságának kérdését minden zavaró idegenszerű gondolattól megtisztítottan még csak fel is vetni. A tény az, hogy az egyetlen valóság az ismereti kép; ha a realizmus azt a naiv érvet vetné az ellen, hogy hiszen mégis csak valami *külső tárgynak* kell az Ént ingerelnie, tehát a képen *kívül is* van valóság, akkor ez éppen azt teszi, hogy a problema természete a realizmus előtt még homályban van. Mert az a „*külső tárgy*” éppen csak a mi képünk alakjában ismeretes; s midőn a transcendentalizmus a valóságot *szellemiségnek* mondja, távol attól, hogy „*külső tárgyak*” tételét tagadná, éppen azt akarja kifejezni, hogy az Én mindent megismerhet, mindent *tárgyává* tehet, amire alkata képesíti, de a tárgyak bírására egyetlen módja a képalkotás, vagyis a valóságnak alanyi funkciókkal való formálása. A kép a tárgy; azért nem ellenmondás, hogy a valóság = szellemiség; azért szükségtelen a szubjektivistikus tény olyan kétes értékű magyarázattal megtoldani, mint *Hartman*, ki szerint a titokzatos magánvaló (egyébíránt csak egy *valószínűséggel* bíró valami)⁶ transcendens okozatossággal adja a szemléleti anyagot⁷, vagy *Heman*, ki úgy véli, hogy amit a

¹ Ebben az alaptényben van Natorp és társai (Kinkel, Cohen, Simmel) felfogásának igazsága, kik a kriticismust az öntudat módszeres eljárására eszmélésnek nevezik; oly gondolat, mely Riehl ellenvetései dacára (Der philos. Kriticismus I. 407.) általában a kriticismus lényegét helyesen jellemzi. S maga Riehl is ugyanazt vallja, ha nem is beismerten, midőn központi tényül odaállítja az Én egységét: „ursprünglich ist nur der Quell des Anschauens u. Denkens” (503.), melyből tehát az ismereti tárgy tartalma és formája ered.

² Dial. 17. I.

³ Böhm: A megértés, mint a megismerés középponti mozzanata 29. I.

⁴ Dial. 261.

⁵ Dial. 3., I. a 2. §-t. — Logika 84. I.

⁶ Hartmann, i.m. 62.

⁷ U. ott 122.

dolgokról apriori tudunk, az magunkból származik, amit pedig aposteriori ismerünk meg, az a dolgokból magukból ered,¹ mert ez a tény helytelenül magyarázza: az apriori ismeret is éppen tárgyra vonatkozik, az aposteriori se egyéb, mint az Én formáló, apriori alkotó funkcióinak alkotása.²

De ha az egyetlen tárgy, az egyetlen valóság az alanyilag készült kép s az alanyi funkciók biztosító erején kívül a realizmusnak még minimumára sincs se hely, se szükség az ismereti világ valóságai közt, akkor nyilván *azon tevékenység természetében kell keresni az alanyilag készült valóság tárgyasságának garanciáját, mely azt a valóságot megalkotta.* Ezzel a lépéssel fejezi be Böhm a transcendentalizmus e főkérdésének megoldását, s felelete éppen olyan egyszerű, mint megnyugtató amaz aggodalommal szemben, mely a szubjektivizmustól az ismeretek megbízhatóságát félti.

Az Én ugyanis, midőn a képet megalkotja, nemtudatos kényszerrel megformálja, nem a maga önkényes indításából teszi azt, nem is magából adja önkényesen a kép tartalmát, mint Fichte vélte, hanem egy idegen, az Énre nézve végzetes *Más kicsikarja* tőle elismertetését: éppen a *nemtudatos kényszer* a garanciája annak, hogy a kép, bár teljesen alanyi alkotás, mégis tárgyas, azaz *tárgyat jelent*, mert az Éntől különböző *Más* kényszeríti ki az Éntől — s csak ilyen megfontolás alapján lehet fentartani *Riehl* magyarázatát a tárgyasságról, mely szerint az *érzékiesség* fogalmában van, hogy való tárgyak vannak,³ — valóban az érzékpályák praeformált csatornáin át közvetített inger kényszerű kivetítése a tárgyasság biztosítója. Éppen azért csak az érzékpályákon át az Énre ható ingerek vetületeire vonatkozik a szűkebb értelemben vett *objektív létezés*, azaz tárgyasság jelzője, objektív létet szorosabb értelemben csak az érzéki tárgyakban lehet keresni,⁴ anélkül azonban, hogy a tiszta *gondolati tárgy* is — azaz a tiszta logikai jelentés — más úton „adathatnék”, mint az Én formáló funkciói útján, azaz az Énnel való szembesítés tevékenységével,⁵ mert még a tiszta jelentést is szemléljük a tudattérben, az intelligibilis síkban, honnan minden alkotás fakad.⁶

Ezzel azonban a szubjektivizmustól való félelem alaptalannak van kimutatva, mert az a tévedés, melyből az aggodalom táplálkozott, s mely Fichte tanában nyerte történeti képviselőjét, gyökerestől ki van irtva. Fichte az Én merő azonosságából akarta levezetni e világ gazdagságát s ez volt tévedése⁷; Böhm azt mutatja ki, hogy a szubjektív eredetű és érvényű ismeret tárgyas, hogy képeink tárgyat jelentenek, mert kényszerű nemtudatossággal kicsikart alkotások s hogy a képek tárgyassága biztosítva van — nem a szubjektív eredet *dacára*, hanem éppen *az által*; az Én, a szellem erejének és méltóságának bizonyága, hogy az a kicsikart kép mégis az ő alkotása: a saját maga bizonyosságát, a legerősebb bizonyosságot adja a rátamadó ingernek, midőn a maga szellemi formáival alakítja azt — éppen az egyetlen valósággá, melyet magunkénak mondhatunk.⁸ Ezzel van a Kant tanában maradt dualizmus megszüntetve: a tünemény és kép teljes azonosságának kimutatásával, mert az ismereti valóság csak az alanyilag készült „jelenség:” nem egy „magánvaló” lenyomata, ezzel van a kopernikusi fordulat értelme betetőzve: a tárgyak azért alkalmazkodnak az ismerő alanyhoz, mert az alkotja meg őket, azért kénytelen a valóság igazolni a szellem apriori alkatával adott tevékenység törvényszerűségét; azért a *tapasztalat* ezen transcendentalis tevékenységet kifejező tételek alá foglalt *egyes esetek* rendszeres egésze.⁹

Az érzéki alaphoz kötöttség, vagyis a nemtudatos kényszer, mellyel a kép megalkotása végbemegy, biztosítja az ismeret tárgyasságát, s e kényszerűség magyarázza éppen azért a szubjektív eredet *dacára* is

¹ Heman, i.h. 168.

² Ilyen alapon mondhatta Liebmann jogosan, hogy a természet kénytelen aposteriori igazolni a gondolatot (Gedanken u. Thatsachen II. 242. l. 252. is.) Hogyne, hiszen a szellem elsődleges alkotását ismétli minden ismerés.

³ „Es liegt im Begriffe der Sinnlichkeit, dass wirkliche Dinge sind,” mert „ohne wirkliche Dinge keine sinnliche Vorstellungen.” Riehl, i.m. 580.

⁴ Dial. 17.

⁵ Amiből látszik, hogy tévesen állítja Meinong, hogy lehet valamit gondolni, amit nem képezünk. (L. Böhm: A megértés stb, 45. l.)

⁶ L. Böhm: Axiologia 295—301. l.

⁷ L. Dial. V. 31. — A lélektan ismeretelméleti alapjai. II. cikk: Az öntudat.

⁸ Erre mutat rá Simmel figyelemreméltó fejtegetéseiben: „Gerade die innerlichste Form des Ich ist das Motiv u. die Macht, wodurch die Dinge zu Objekten, die Vorstellungen zu Wahrheiten ausserhalb des Ich werden: jene Kategorien, deren Wirksamkeit das Sinnenmaterial zu Erkenntnissen macht, sind die einzelnen Arten, auf die die zentrale Einheit unseres Bewusstseins (a Kant-féle „synthetische Einheit der Apperception”) die Aufgabe löst, das subjektiv Gegebene zu einer objektiven Welt zu gestalten, sind die Kanäle, durch die hindurch die ganze Breite der Erscheinungen ihrer Zusammengefasstheit zu Einheiten u. Einheit entgegenreibt.” Kant, 44—5. l.

⁹ Dial. 24. — Ezt a gondolatot teszi a kritizmus módszeres kiépítésének alapjává Natorp (L. i.m. 12—17. 48. köv.) és a marburgiak általában. Kül. Cohen, i.m. 58. l.

meglevő *érvényességet*. Akik a transcendentalizmus szubjektív ismeretelméletét elfogadják, de az érvényesség kérdésében mégis bökkenőt találnak benne, mert az érvényesség 1) nem szól egy egyénre, 2) az egyéni felismeréstől független, — éppen ezt az ugrópontot hagyják figyelmen kívül. Az a *Bolzanora* visszamenő irány, mely az „igazságot önmagában” kutatja, azt az érvényt, melynek — a legfőbb értékekkel együtt — „nemcsak az emberi pszichikumra való vonatkozásban van értelme és jelentősége”,¹ azt hiszi, hogy ezen érvény magyarázatát a pszichologizmus zavarta meg, melynek a szubjektivizmus a kinövése, mint *Pauler* mondja (u. ott 118). Azért Kant tanát, a tisztán ismeretelméleti kutatásokat *értéktaniakkal* kívánja kiegészíteni, ami ellen módszeres szempontból semmi kifogást se lehet tenni elvileg, csak arra a tévedésre kell figyelmeztetni, mely abban a nézetben árulja el magát, hogy az értékelmélet talán *szembeállítandó* az ismeretlennel. Pedig az értékten éppen annak a *transcendentalis* filozófiai teendőnek egy részlete, mely a létesítő feltételeket kutatja, s amely egyedül nemesíti a kutatást filozófiává, — mindenütt, az ismeret lételenek s érvényének problémájában egyként az ismeretelméleti azaz transcendentalis munka — a filozófiai munka. E módszertani tévedés bosszulja meg magát abban a megindító küzdelemben, melybe az ismeretelméletileg nem tisztázott előzmények miatt az ismeret létele és érvénye kérdésében az újabb kutatók közül pld. *Münsterberg* és *Meinong* meg *Rickert* belebonyolódnak² s ez figyelmeztet arra, hogy az érvénynek (s az értéknek általában) kérdése csak az ismeretelméleti, transcendentalis magyarázó elvek következetes keresztülvitelétől remélhető.³

S ez pedig, mint a problémák mindenikénél konkrét esetek kapcsán bebizonyult, a szubjektivizmus álláspontjára visz, mint amelyet *Kant* elvileg elfoglalt, anélkül, hogy azért a pszichologizmustól kellene tartanunk. A szubjektivizmus és pszichologizmus közt *Kant* oly éles elvi különbséget állított fel, hogy *Riehl* nem jótalanul hárítja a pszichologizmus és kritizmus összekeverésének ódiumát a magyarázókra.⁴ A szubjektivizmus, *Kant* transcendentalizmusának szellemében, az alkotó és alkotását megismerő szellem tevékenységi módjainak felderítése, azon állandó és kényszerű funkcióké, melyek a tárgyat megalkotják, ezzel az ismerést egyáltalában lehetségessé teszik, s ezzel annak érvényét is biztosítják.

Amint tehát az ismeret *tárgyasságát*, úgy *érvényességét* sem kell a szubjektivizmustól féltetni; s a kettő nem is egyéb, mint egy kérdés két oldala; az ismeret hiperindividualis érvényét éppen úgy azoknak a funkcióknak kényszerűsége és egyetemessége biztosítja, melyek megalkották, mint ahogy azok adják tárgyasságát is. A szubjektivizmus, azaz a valóság transcendentalis magyarázata, nemcsak nem súlyosítja a valóságot látszattá, nemcsak nem teszi az egyéni önkény szeszélyes kedvétől függővé, hanem éppen a legtermészetesebb magyarázatát adja annak, hogy egyáltalában van valóság ismeretünkben, midőn felderíti, hogy a legbiztosabb és legizmosabb valóság, az öntudat, a szellemiség⁵ a maga szellemi szétszakíthatatlan szálaival fonja át és fűzi magához a tőle kicsikart, de az ő szellemiségébe átalakulni kénytelen valóságot. Nem a világ elszubjektivizálása, hanem az Én tárgyiasítása a transcendentalizmus jelleme,⁶ az alanyi formáló funkciók szubjektivitása nemcsak, hogy nem semmisíti meg az ismeretileg birt — és csak ilyen módon birható — valóság tárgyasságát, hanem éppen az adja meg azt, mert amit *Kant* a térről mondott, a szellem minden funkciójáról áll, hogy transcendentalis idealitásuk egyszersmind — empirikus realitás.⁷

Éppen azért, az érvényesség feltételeit is ezen funkciók összefonódásának törvényszerűségéből kell méríteni; az ismeret érvénye annyira terjed, amennyire e törvényszerűséggel a tárgy megalkotása megegyezik: téves lesz az ismeret, ha ellenkezést árul el akár a létezési funkciók működési módjával — ha a létezés kényszerérzetének meglétele *nélkül* mondunk valamit létezőnek, amiből látszik, hogy minden tévedés ezen létezési ellenmondást zárja magában, míg a nem létező állítása abszolút hamis; — akár az ismerő funkciókéval, az érzéki, vagy jelentő vagy végfunkciókéval, midőn a tárgyba vetített jelentések

¹ Pauler Ákos: A Magyar Filoz. Társ. Közl. 1910. 121. l.

² L. Böhm: A megértés stb. 15—22., 44—5. l. Mystika az értékelméletben. (Magyar Filoz. Társ. Közl. 1909. XXX. füzet.)

³ Így tanítja helyesen Natorp, i.m. 42—48, 66—67. l.

⁴ Riehl, i.m. 380.

⁵ Amit ezen legbizonyosabb valóságnak (*experientia evidentissima*, mint *Tschirnhaus* mondta), sok kalandozás után a filozófiai törmelék közt — a lélektan újabban megint kezd fel- és elismerni. L. Lipps, i.m. 10—11, 14—15.

⁶ Részletesen I. Dial. 6—16. §. A megértés stb. — Találón foglalja össze *Simmel* a kritizmus ezen alapjelmét e szavakban: „Indem Kant die obj. Welt gleichsam in das Selbstbewusstsein aufnahm, — da sie nur insoweit obj. ist, als sie von ihm seine Form entlehnt — hat er jener die stärkste Wirklichkeit verliehen, über die das augenblickliche verfügt... So musste die Welt ihre ganze Realität erst an das Ich verlieren, damit dieses sich für sie opfere u. ihr damit ihre Realität auf höherer Stufe zurückgebe,” *Kant* 49, I. l. 74—5. is.

⁷ L. T.É.B. 47. l.

felismerése ellenkezik ama funkciók tevékenységi módjával, amiből természetesen folyik ismeretünk relativitásának és így örökös befejezetlenségének ténye, melynek örökké megújuló folyamatában csak a tényezők működésének törvényszerűsége változatlan.¹

VI.

Szükséges volt legalább ennyi részletességgel mutatni be a magánvaló fogalmával kapcsolatban a fejtegetéseket, melyek Böhm Kanthoz való viszonyának megértéséhez a legfontosabb adalékot tartalmazzák, mivel a kritizmus legéletbevágóbb kérdésére adnak feleletet. A kritizmus szellemének alap jellemvonását a szubjektivistikus világmagyarázat elvi proklamálásában ismerte fel Böhm; az elv következetes keresztülvitelének útjában állt Kantnál a realiztikus felfogás maradványa: a realizmus jogtalanságának kimutatása, képtelensége demonstrálása *minden* problémánál — ez volt annál fogva Böhm első teendője, hogy a kritizmus szellemét mindenütt jogaihoz juttassa. A magánvaló problémájának megoldásában ülte azért ez a kritikai munka legszebb diadalát, midőn a realizmus utolsó, legfőbb mentsvárát is lerombolta, a magánvaló fogalmát a lényeg realiztikus metafizikai magyarázatául derítette fel, a lényeg fogalmában pedig végigmenőleg alanyi funkciók szövedékét mutatta ki.

A szubjektivistikus világmagyarázat útjából ezzel a legnehezebb akadály is el van hárítva: világunk teljesen alanyi eredetű és érvényű képekben rögzíti meg valóságainkat s ezek valóságának biztosításáért nem is szabad valamely metafizikai entitás kegyelméhez folyamodni, de nem is szükséges, a szubjektivizmus nemcsak nem illuzionizmus vagy solipsizmus, hanem egyetlen kezessége a valóságnak, mert a végső biztos valóságnak: az Én szellemi valóságának teremtő erejéből magyarázza az ő alkotásait. Ezzel a szubjektivizmus igazolása teljessé lett; a módszeres kifejtés a legfőbb pontot érte el, mert a magánvaló fogalmában csúcsosodik ki valóban a két ellentétes felfogási mód egész különbsége, ott kellett a küzdelemnek is leghevesebbnek lennie a kettő között, mivel a lényeg fogalma világképünknek igazán gerincfogalma s ennek magyarázatától függ egész világnézetünk, melynek éppen *igazolása*, azaz *bebizonyított* nézetekből való megszerkesztése a filozófia királyi előjoga és kötelessége. S mihelyt a magánvaló pozitív magva alanyi kategóriának bizonyult, a szubjektív eredetű és érvényű világkép pedig, az *egyetlen* valóság, melyet emberekül magunkénak mondhatunk, a szellem önerejéből biztosított valóságnak: a kritizmus épületének tervrajza teljes; az alanyiság elve a *való világ* alkatában végigmenőleg igazolva van, a transcendentalizmus egyetlensége elvileg el van döntve.

Minthogy azonban Böhm a kritizmus pozitív továbbfejtésében a világképet megalkotó végfunkciók közé az eddig tárgyaltakon kívül még másokat is felvesz, a teljesség kedvéért, mely — a kritizmus alapelvének rendszeres kiépítéséről lévén szó, jogosan kötheti le a figyelmet — rövid pillantást kell vetnünk ezekre is, mind a realizmus teljes kudarcából meríthető tanulságért, mind a kritizmus betetőzésének pozitív nyereségeért. E fogalmak: az *anyag*, *erő* és *cél*.

Az anyag és erő gondolatával a lényeg *mivoltának* (quidditas) kérdésére adott feleletet a gondolkozás, mintegy azt a magot akarva megjelölni vele, melyből a lényeg sajátosságai érthetők. S hogy a lényeg fogalmának eredete a *szemléletben van*, annak nincs erősebb bizonyossága, mint az, hogy az első felelet a lényeg mivoltára nézve a szemléletből volt merítve: az, mely szerint a lényeg — az *anyag*.² A való legfeltűnőbb szemléleti vonása, a kiterjedtség, a térbeliség — a lényeg központi magvává tétetett. Ámde az anyag magyarázó erejének fogyatékosága kiderült, mihelyt észrevették, hogy az anyag képtelen a magyarázatra, mert maga nem *cselekszik*, éppen csak a kiterjedtséget jelenti; pedig a cselekvésben nyilvánul a lényeg. A gondolkozás azért elkerülhetetlenül az *erő* fogalmára volt utalva, mely az anyagi, azaz kiterjedt valóság cselekvését magyarázza.

Ám a tételnek: nincsen anyag erő nélkül és viszont, merő *ténylegességét* a realizmus nem képes magyarázni. Az anyagból az erőt egyszerűen azért nem lehet érteni, mert az anyag éppen semmit sem tesz, pusztá formája, vagyis képezési (szemléleti) módja egy ismereti (tehát alanyilag készült) tárgynak, mint Kant határozottan tanította; az erőből szintén nem az anyagot, mert soha az erőbe a kiterjedés gondolatát — az anyagiság jelzőjét — reális valóság gyanánt bele nem sűrítjük, e két fogalom egymást kizárja. Azért nem sikerült az erőből az anyagot levezetni — kialudt szellemnek mondani (Schelling) vagy taszító és vonzó erők eredményének nevezni, amely utóbbi esetben az a nehézség is járul az általános fogalmi nehézséghez, hogy ha a vonzó erő nagyobb, az anyagot egy pontba szorítja, tehát nincs anyag, mert nincs kiterjedés, ha a taszító erő nagyobb, szétszórja az anyagot.³

¹ Részletesen Dial. 18—21. V.ö. Natorp, i.m. 11. és köv. l.

² L. Dial. 188. l.

³ L. Dial. 190-198.

Már pedig anyag és erő *együtt* tartandó gondolatok, — s az a „hatalmas harmadik”, amely összekényszeríti őket, éppen az a kényszerű szerkezet, amely ismerő funkcióink mechanizmusát alkotja, s amely e fogalmakban *két alanyi tényező* nevét teremtette meg. Minden tárgyat, amennyiben szemléljük, kiterjedtnek mutat a szemlélet, ha csak „atomusnyi” kiterjedtségűnek is; de minthogy ezen szemléleti minimumnak is meg van a maga határozott jelentése, mert valami határozott *cselekvést fejt ki*, „azért e szemlélt minimumhoz is mindenkor hozzáfűződik a különös minőségű erő képzete”, mint az az *értelmi* jelző, „amely azzal egy öntudatos tett egységévé összeolvadva, adja az atomusnak realiter ellenmondó, ismeretileg pedig szükségképpen fogalmát”.¹ A tétel tehát: az anyag erős és az erő anyagi — egy apriori szintetikus ítélet, mely két transcendentális funkció összefonódását fejezi ki az ismereti tárgy megalkotásában; nem reális valók, hanem gnosztikus kategóriák kényszerű jellemvonásai, mert kényszerű alanyi toldalékai annak a világnak, melyet a szellem alkot.

Csoda-e, ha a szellem *célszerűnek* is találja azt a maga alkotta világot? Hiszen *a maga funkcióinak közvetlenül megélt megfelelése* az a forrás, melyből a célszerűség jelzőjét kényszerűen vetíti az ő funkciói alkotásába. A valóság mely vonásaiban ismeri fel a célszerű hálózat egyes szemeit, mit tűz ki célnak, miket talál erre megfelelő eszköznek, azt egyes konkrét tapasztalati esetek logikai becslése dönti el; *ismeretileg* a célszerűség kényszerű alanyi kategória, melynek adaléka éppen úgy benne van az alanyilag formált valóságban, mint a térbeliség vagy lényegesség.

Amit tehát Kant csak megszorítással tart érvényesnek, „*mintha*” célszerű volna a világ,² — végigmenőleg érvényes, mert *kényszerű* jellemvonásnak derül ki, mert a saját szellemünk alkotó részeinek megfeleléséget jelenti egymás közt s az alkotó és alkotását tudatos utánképezéssel megértő alany közt. Nem *kívül* van a világon a cél, mely az összefüggést magyarázza s a tervszerű cselekvés célpontját adhatja, hanem a valóság immanens világában; s minthogy a mi valóságaink a szellem megvalósulásai, azért ezek célszerűségét kutatni annyi, mint jelentéseik összefüggését kutatni, s a világ célját tudatosan nem lehet egyébben kitűzni, mint hogy a szellem megvalósuljon egész gazdagságában, a potencialiter benne rejlő szellemiséget, a szülők törvénye szerint napvilágra hozza. Ebből látszik a cél összefüggése az okkal: a célszerűség sora a fordítva tekintett oki sor; ami az egész oki hálózat végeredménye, az az egész sor *céljának* nevét érdemli; így mondhatjuk az embert a teremtés céljának s így lehet a világ céljává kitűzni a szellem kifejlődését, míg az lesz „minden mindenkben”.³

Igy bontotta szálaira Böhm azt a szöveget, melyet mi, emberek, a mi világnakunknak mondhatunk, s amelyből Kant még csak néhány szál természetét állapította meg, midőn a mi világunk alkotó elemeit és létesítő feltételeit kutatni kezdte. S ha, amint jog szerint kell, és amint Kant elvileg tette is, azokat a fogalmakat nevezzük *kategóriáknak*, melyek világnakunk megalkotásának végső feltételei, s azért a valóság legáltalánosabb állítmányai, akkor a Kant kategória táblázatának helyesbítésére is megkaptuk az álláspontot és anyagot. Azon fogalmak helyébe, melyeket Kant az ítéletfajok határozományaiból vont el, s melyek már származékos fogalmak, a végfunkciók tulajdonságai — mint a mennyiség, minőség stb., — a végfunkciókat kifejező fogalmakat kell tenni⁴ — ez az egyszerű alapgondolat különbözteti meg Böhm kategóriáinak „egyszerű alkotmányát” a „különböztetett” kategória táblázatoktól.⁵

Igy állítja össze Böhm azon fogalmakat, melyek a Kant-féle felosztás szerint az *érzékiség, értelem és ész* formáló s ezáltal a tárgyat egyáltalában megalkotó tevékenységeit vannak hivatva megjelölni, a *szemléleti és értelmi tényezők* egyszerűsített fogalmazása alapján a következő csoportokba:

I. *A szemlélet kategóriái*, melyek minden tárgyra kivétel nélkül szólnak s annak létformáit képezik: 1. A tér és terjedtség, 2. az idő és egymásutánosság.

II. *Az értelem kategóriái*, melyek minden tárgy tartalmának alapvonását képezik: 1. A cselekvés (ok), 2. a változás (okozat.)

III. *Vegyes kategóriák*, melyek az előbbi kettőnek össze-működését jelzik s annyiban a valóságban épp úgy mindig előfordulnak s azt alkotják:

1. Az állandó cselekvő (idő és ok) vagy lényeg.

¹ Dial. 208.

² Kant: Kritik der Urtheilskraft.

³ L. Dial. 226. és köv. 275. és köv. — Az értékelmélet feladata és alapproblémája 24. I.

⁴ L. Dial. 279-80.

⁵ U. ott. 280. — Ebbe az irányba utal Cohen azon bevallása is, hogy az ítéletek táblázata s a kategóriák közt meglevő parallelizmus egy közös forrásból, abból az „ős törvényszerűségből” (Urgesetzlichkeit) fakad, mely az alapelvekben és az ítéletek sémáiban jelentkezik (i.m. 71). Akkor azonban a kategória nevet, éppen Kant értelmében, azok az őstörvényszerűséget kifejező fogalmak érdemlik meg.

2. A változó cselekvő (idő és okozat) vagy tünetény (mozgás.)

3. A szemlélt cselekvő (tér és ok) vagy anyag.

4. A gondolt szemlélet (térbeli ok) vagy erő.

5. Ez összes kategóriák egysége: a *cél*, amennyiben térbeli, állandó, cselekvő, lényeges, tünetényeket előhozó, terjedt és erő, még pedig közvetlenül ismeretes, azaz szellemi tartalmú erő vagy ösztön.¹

A hideg táblázatnál azonban fontosabb ránk nézve az a szellem, amely egyedül teheti értékessé a hosszú kutatások eredményének e száraz táblázatos összefoglalást is, s melynek lüktetését éreztük a problémák egész sorának éltető átformálásában. A kritizmus történeti jelentőségét, amint Kantban teljes tudatossággal érvényre jutott, az a nagy gondolat adja, hogy a valóságot azokból a tényezőkből kívánta magyarázni, melyek megalkották. A szó szigorú értelmében vett *való* világ e magyarázatának rendszeres kiépítése a Böhm műve. *Módszertanilag* e munka jellemző tanulása a szubjektivistikus transcendentalizmus igazolása, s ezzel azon tétel végérvényes igazolása, hogy a filozófiai munka mindenütt azon transcendentalis létesítő előfeltételek kutatása, melyek azért feltételei a megismerésnek, mert feltételei a valóság megalkotásának; *tartalmilag* pedig a pozitív eredmény a valóság értelmének végleges meghatározása azon tételben, hogy a valóság — szellemiség; mert az Én szellemi funkcióinak alkotása, az ő vetülete — éppen azért lehet és kell azon alanyi tényezőkből keresni magyarázatát, melyek létesítették.

Ezzel Böhm véglegesen kirekeszt minden metafizikai elemet a tények magyarázatából s éppen olyan határozottsággal zárja ki annak a felfogásnak hirdetését, amely világgépünket egy *irracionalis* elem nélkül nem tudja elképzelni,² ami csak a félénkség bevallása s végig nem gondolt gondolat. Mert amit a szellem alkotott, azt megérteni is képes; s miért irracionálisnak mondani azt, ami ugyan *nemtudatos* gyökere a világgép egész „aranyfájának”, de a ráforduló öntudatos reflexió előtt utolsó ízéig ismeretessé válhatik, csak úgy, mint a szellemnek az öntudat fénykörébe jutó minden más alkotása? A szellem azért ismerheti meg, amit alkotott, mert önmaga közvetlenül ismerős lényegét találja abban, amire fordul; önmagát vetítette alkotásába s azt *igenli*, élvezi újra, mikor az ismerésben utánképezve megérti.³

Éppen azért Böhm gondolatvilágának központjában a *vetítés fogalma* áll. Erre a végső magyarázó gondolatra utal valóban a következetesen végiggondolt kritikai idealizmus, mely a létesítő feltételekből magyarázza a mi világunkat; ez volt a *Fichte-féle* „setzen” gondolatának csirája; *Schleiermacher* „introjectio”-jában ez a gondolat rejtett⁴; s Böhm jogos elégtétellel hivatkozhatott arra a jelenségre, hogy a gondolkodás hova tovább mind inkább igazságot szolgáltat annak a felismerésnek, mely három évtized óta az ember és világa központi fogalmává a vetítést tette. *Chamberlain* mint egy magától értetődő fogalmat veszi használatba a vetítést⁵; *Wundt* — más oldalról — erre jut a szellem alkotásainak magyarázatában⁶; *Alexander* Bernát véglegesen tisztázott tény gyanánt tanítja: „Kozmosz a lélek is ... Ennek a kozmosznak a projekciója mindaz, mit emberek alkotnak. Tudomány, társadalom, állam, jog, erkölcs, történeti fejlődés: mind ennek a kozmosznak a projekciói. Ily projekció a művészet is.”⁷

Amint tehát a kritizmus ellenállhatatlanul a szubjektív transcendentalizmus álláspontjára kényszeríti a gondolkozást, úgy a szubjektivizmus a vetítés fogalmában kénytelen a világgép magyarázatának végső elvét találni. A projekció készíti a képeket, melyek valóságainkat jelentik,⁸ melyek önállóságukat kényszerű elismertetésük kicsikarásával igazolják, éppen azért nevezi is Böhm a valóságot, ezen önállósága, abszolút eredhetetlensége s önmagában érthetősége kifejezéséül, *öntétnek*,⁹ — mert a projekció az az örökké tevékeny élet, mely a szellem funkcióinak szüntelen szintézisével a valóságot mindig újból megteremti, az öntét szellemi egységét megalkotja, valóságait szellemi szálakkal magához kapcsolja, úgy hogy az ember akármerre fordul, az ő vetületei között él. Az „apperceptio synthetikus egysége”, melyben Kant találta a kritizmus világmagyarázatának forráspontját, s melynek a Fichte-féle Én filozófiája az elkerülhetetlenül

¹ Dial. 200. I.

² Így Pauler Ákos: Az etikai megismerés természete, 24. I.

³ L. Dial. VII., 26-7, 276.

⁴ Történeti adalékokra nézve I. Eisler: Wörterbuch, Introjektion, Projection és rokon szavak alatt (kül. Avenariusnál).

⁵ Chamberlain, Kant, 105., 351; Die Grundlagen des XIX. Jhdt. 77. 273. és másutt.

⁶ Wundt: Völkerpsychologie II. 1. (Mythus u. Religion) 42, 63 és másutt.

⁷ Alexander: Művészet stb. 86-8. I. — V.ö. Lipps, Aesthetik I. 1904. I, 96. és köv.

⁸ Dial. 28—9.

⁹ Dial. 222.

követendő fejlődési irányt tudatosan megjelölte,¹ a vetítés fogalmában nyerte meg végső elmélyítését, melynek rendszeres jelentőségét s a nyereséget a transcendentalizmus kiépítésében alább még lesz alkalmunk néhány vonással kiegészíteni.

VII.

Bár Böhm és Kant viszonyának kérdésében nem közvetlenül érdekelnek, mégis, hézagos volna a kriticismus rendszeres kiépítéséről adandó vázlatunk, ha legalább nem érintenők azokat a tanrészleteket, melyek éppen annak bizonyosságai, hogy minő pozitív alkotásra képesíti a kriticismus következetes végiggondolása a filozófiát, minő gyümölcsöket érlel a kritikai összeszmélés; a tapasztalat amaz előiskolája a tapasztalat minő magyarázatával jutalmazza meg a kitartó bűvárt.

Hogy azon a kritikai, annál fogva elkerülhetetlenül romboló és negatív munkán, mely éppen a pozitív építés számára a helyet s az irányt van hivatva tisztázni, csakugyan túl kell jutni, önmagában evidens gondolat; ebből meríti jogát az a kritika, mely az újkanti mozgalom első, túlnyomóan ismeretkritikai minuciozásait bizonyos türelmetlenséggel tekinti² — nem egészen jogosan, ha azt akarná ezzel mondani, hogy a kritikai előmunkákat fölösleges, akár elvileg, hiszen láttuk, hogy a kriticismus éppen az ismeretelméletben teremtette meg a filozófiát, mint önálló, mert *külön tárggyal* bíró tudományt s ezzel az öneszmélés eszközét, akár *eredményei* miatt, mintha az a tisztázó munka már bevégezte volna feladatát, mert semmitől sem vagyunk ma távolabb, mint éppen a tudomány és világnézet végső kérdéseinek tisztázásától — ámbár nincs semmi rajongás vagy naivság abban a reménykedésben, hogy a filozófia is eléri egyszer alapelvei azon elvi befejezettségét, melyre a matematika pl. már eljutott. De hogy a kriticismus, mint a tapasztalat előiskolája, éppen az emberi ismeretek pozitív magyarázatával, a kritikai öneszméléssel nyert keretek pozitív tartalommal való kitöltésével éri el befejezettségét, annak legközelfekvőbb bizonyossága éppen Böhm műve, ki nemcsak a kriticismus és pozitívizmus elvi találkozási pontját mutatta ki, hanem az ismeretelméleti alapozás érett gyümölcsét is felmutatta, legalább az ismeretek egyik, ám legjelentősebb térrénumán: *a szellem életében*.

Rendszere első tagozódásában a természetfilozófia (fizika) és az öntudatos szellemi élet problémái egy közös törzs hajtásaiként lebegtek előtte.³ Az izmosodó idea fejlődésével a koncepció részletei más elhelyezkedésen mentek át; a természetfilozófia rendszeres kifejtése elmaradt, ám a *dialektika*, mint a természet megismerésének is — mert *minden* ismerésnek — előfeltételeit kutató tudomány⁴ nemcsak kárpótol, hanem éppen filozófiai magyarázatát adja a természet tudomány alapfogalmainak — s ez a filozófiai alapozás emeli az olyan természetfilozófiai elmélekdedések fölé, melyek megelégszenek e fogalmak csupán módszertani rendszerezésével.⁵

Annál impozánsabban domborodik ki a kriticismus előiskolájában megizmosodott pozitív magyarázat belső igazsága a *szellem életének* törvényszerűségét kutató tanrészletben. Reánk nézve, ebben az összefüggésben, mint a kriticismus rendszeres kiépítésének dokumentumát, két jellemvonása teszi különösen fontossá; egyfelől a lelki élet magyarázatába betolakodó metafizikai toldalékok teljes kiküszöbölése, másfelől — éppen ennek következtében — az *emberi öntét* életének, a szellem életsorsának ama filozófiai tana, mely egyedül fogja az ember egységes lényéről szóló tudományt a ténynek megfelelő magyarázatra képesíteni.

A metafizikai tépelődések helyébe az ismeretelméletileg tisztázott biztos elvek lépnek⁶; amit *Kant* a tiszta ész paralogizmusaiban⁷ dialektikai módszerével szétagolt, amivel a *racionalis pszichológiát* megsemmisítette, annak helyébe, ugyanazon szellem termékenyítő magvának továbbfejtésével építi fel Böhm a pszichológia filozófiai tanrészletét.

¹ L. Dial. V. Axiologia VI-VII.

² Így Windelband a Kultur der Gegenwart I. 5. k. (Allgem. Gesch. der Philos.) 536. és köv. lap.

³ L. Dial. 36—7.

⁴ Melyet éppen azért fölöslegesnek látszik egy olyan melléklettel akarni kiegészíteni, mely a történelmi megismerés alapjait kutatja, mint Rickert sürgeti (Geschichtsphilos. 370. és köv. 373. és köv. és Windelband is helyesli Präludien 321.) az ismerésnek tárgya más, de törvényszerűsége azonos.

⁵ Mint pl. Auerbach F. Die Grundbegriffe der modernen Naturlehre; Poincaré: Tudomány és föltevés; Ostwald: Naturphilosophie (Kultur der Gegenwart I. 6. k.)

⁶ Ennek van szentelve *A lélektan ismeretelméleti alapjai* címen két fontos tanulmány: *A test és lélek viszonya* és *Az öntudat* (Magyar Philos. Szemle 1889—90. évf.)

⁷ T. É. B. 238. és köv.

Mindenek előtt eszik Böhmre nézve a *test és lélek* viszonya fölötti metafizikai töprengés minden jelentősége. Az a *spinozizmus*, vagy akár *leibnicizmus*, mely még a kriticismussal egy irányban haladó tanokban is felfedezhető,¹ annak jeléül, hogy a kriticismus még mindig nem hatotta át szellemével a filozófiai diszciplínákat, — Böhm előtt éppen olyan lehetetlen, mert túlhaladt álláspont, mint pl. az *újhumeizmus* az októrvény magyarázatára nézve. A kriticismus szemében a test és lélek *két képsor*, különböző jelentésű, de egyaránt alanyilag készült gnosztikus valóság, két ismerő funkció összefonódásának terméke, melyek az anyag és erő (szellem) egyetemes kategóriával lepik az ember egységes lényében jelentkező, a magyarázatra váró adalékokat. A testiség a szemléleti, a szellemiség az értelmi oldalt jelenti ugyanazon valóság magyarázatában; *ismereti* a különbség köztük, nem *reális*; az emberi öntét minden megnyilatkozását, amennyiben szemlélet tárgya lesz, kiterjedtnek kell szemlélnünk, s csak azt jelenti a testiség; a szemlélettől eltekintve a kiterjedtségnek nincs értelme, a lélek nem kiterjedt: a *lélek* csak az öntét egységes szemléleti képének értelmi összetartó gerincfogalma.

Ezen *ismereti* különbséget fel nem ismerve, keres a realizmus két *lényegesen különböző valóságot az emberben* — az értékelés öntudatlan nyomása alatt² szétszakítva az ember egységes valóját, hogy az örökre áthidalhatatlan — képzeletbeli űrt a legmegindítóbb mesterkedésekkel próbálja aztán elenyésztetni — sikertelenül.

Az egység tényének felismerése mellett az ismeretelméleti állásponton nem ellenmondás az emberi öntétet *különböző funkciók ösztönrendszerének* nevezni, melyek mindenike magát tartva fenn, az egésznek fenntartásához is hozzájárul, s melyek közt az öntudat, a szellemiség ösztöne is azon *rangfokozat* szerint helyezkedik el, melyet az ösztönöknek *dignitásuk foka* mér ki.³

Hasonlóan elveszti jelentőségét Böhm előtt a *lélek lényegének* problémája. Az a humorosságában is éles kritikája, hogy a „lekecske” oly ibolyaszerűen húzódik meg az agyvelő valamelyik kanyarulatában, hogy a legnagyobb mikroszkópiummal sem lehet a nyomára akadni,⁴ nemcsak a materializmus ócska babonáját perszifflálja, hanem azt a spiritualisztikus metafizikát is, amely amannál semmivel sem jobb, mivel a lelket akár pontnyi létező, akár idegizgalom, vagy agyváladék, akár testetlen idea alakjában képzelik, egyaránt a realizmus metafizikájának rabjai.

A lélek lényegének problémája a lényeg általános problémájával megoldást nyert: formailag a lélek = a tünetnyek összessége, tartalmilag azaz jelentésileg: egy jelentő kép, azaz egy gondolat, mely a jelenségeket egy értelmi központ köré tömöríti, mely a jelenségek sokféleségébe az egységes összetartó logikai kapcsolatot viszi, éppen a jelenségek tapasztalati ismerete s azok logikai becslése alapján.⁵ Azért a filozófiai lélektan feladata éppen azon *egységes sokféleség* törvényeinek felderítése, melyet az ember tényleg mutat; — ez volt a kezdő filozófus szemében is az igazi döntő problema⁶ s az egységes ember és tevékenységei sokféleségének ismeretelméleti magyarázatával adott feleletet az érett kutatás arra az első kérdésre, mely a problema gyökerét már megragadta.

Ezzel az alapozással s a feladat ilyen kitűzésével emelkedik Böhm műve az élettani és anatómiai részletekbe vesző empiria fölé; az anatómiai és fiziológiai részismereteket beleilleszti az egységes embert magyarázó *antropológia* törzsébe, (mert ezt a nevet érdemelné e tanrészlet, ha nem volna más tudomány számára lefoglalva), mint külső szemléleti oldalát az öntét életének, melynek egy belső punctum saliensben van értelmi és reális központja. Mi tehát ezen belső egység törvénye?

Az ember egységes valóját alkotó ösztönök, azaz sajátos jelentéssel bíró funkciók közt önmagában áll egyik oldalon az *öntudat ösztöne*, vele szemben a *kerületi ösztönök*. E megkülönböztetést az *értékelő tudat* végzi és pedig az Én abszolút becslésének felismerése alapján; azért az összes ösztönök célja az öntudat megizmosítása és kifejlesztése, amit az öntudat viszont az egész öntét tartalmának öntudatos áthatásával fizet vissza. Ebben áll az öntudat *hasznossági értéke*, melyben amaz *önértékessége* megnyilatkozik; azért a *lemenő* sornak az ösztönök rangfokozatában megfelel a *felmenő* sor, éppen az, melybe az ösztönöket az öntudat izmosítására s így felszabadítására alkalmas voltuk szerint helyezi az értékelés.⁷

¹ V.ö. *Oesterreich*: Die deutsche Philos. in der II. Hälfte des 19. Jht. (1910) 14. és köv., 20. és köv.

² L. A filoz. irányok különbségének gyökeréről és megegyeztetésük lehetőségéről (Magyar Filoz. Társ. Közleményei 1912.) II. fej.

³ *A szellem élete* (1892), VIII—IX. I.

⁴ *A szellem élete*, IX. I.

⁵ L. Dial. 221—223.

⁶ L. Az „Én” fejtvénye, i. h.

⁷ L. Az értékelmélet feladata és alapproblémája 50—56. I., Axiologia 45-7. §.

Kezdetben csak homályosan, érzelmileg válik meg az öntudat az érzéki ösztönök elborító salakjától, jóval azután is, hogy a titokzatos szó: *ÉN*, elrebbent a gyermeki ajkról; az öntét fejlődése azonban, melynek szemléleti kifejezése a kerületi ösztönrendszer s kivált az agyvelő sejtjeinek tömörülése és differenciálódása, megteremti az *érzéki én* fölött az *értelmes én* számára az anyagi struktúra feltételeit; megjelenik a lélek a vizek fölött s rendezi az első napok öntudatlan alkotásait, a maga lényéhez tartozóknak ismeri fel *ágtéteit*, maga irányítja törvényeivel tevékenységüket, míg a fejlődés tetőfokán az *eszes én* saját maga alkotásainak fel is ismeri ösztönei öntudatlan vetületeit, ezzel birtokába veszi tudatos világát s a szellem úrrá lesz a maga világában.¹

De bármily későn veszi is át tudatos uralmát az *ÉN*, mint az öntét reális, központi összetartó kapcsa kezdettől fogva reális és logikai priusa az öntét összes életmozzanatainak, ha azokban és azok által fejlődik is; s nincs tanulságosabb részlete a modern lélektani fejtegetéseknek, mint az a feddhetetlen logikájú taglalás, melyben Böhm az öntudat abszolút levezethetlenségét bizonyítja be,² azon egyszerű érveléssel, hogy akár az érzés, akár a képzés, akár az akarás, akár emlékezés *már felteszik az ént*, s abból levezetni akarni az ént, ami az ő „ingyen jókedvének” köszöni lételetét, annyi, mint a napot azokból a tárgyakból levezetni, melyek az ő aranyos jókedvéből tengetik hitvány egynapi életüket.³ Azon fok szerint, melyet az öntét fejlődése elért, olyan tömörségi fokkal, melyet az én ennek folytán elérhetett, éli az *ÉN* az ő életét; de mindig ő az abszolút priusz, a reális központ, melynek szétlővellő sugarai az öntét kerületi ösztöneinek tevékenységeit szellemi fonalakkal egységbe fűzik. Kezdetben nemtudatos az *ÉN* e szellemi járuléka az ösztönök adalékaihoz; de az ösztönök minden változását az *ÉN* magára vonatkoztatja (a Weber-Fechner-féle törvény szerint) s csak az ösztönök tartalmának e tudatos megélésével, utánképzésével veszi át az *ÉN*, az intelligencia ösztöne uralmát az emberi öntét világa fölött. De éppen mivel az öntét életének, reális gyarapodásának belső fókusza és az ágtétek tartalmának tudatossá tevője, azért az *ÉN* az abszolút priusa az emberi öntét reális evolúciójának éppen úgy, mint minden ideális alkotásának, mellyel megint csak a maga tartalmát fejti ki új mozzanatokba.

Az öntudat egységesítő szerepe annál fogva: az ösztönök adalékainak tudatossá tévése; s ez a gondolat fejezi ki az *ÉN* méltóságát, abszolút értékét és öntéti szerepét az ember életében. Az öntudat ösztöne maga az örökös szétbontás ösztöne; az ösztönök adalékainak minden pórúsába beékelődik, „mint a gyémántpor a kemény kövek lyukacsába,” az önmaga lényegét kifejtő *ÉN* hatalma, „s ha csak az éntől függne, ha nem volnának törvényes karok, az örök valóság nem ingadozó törvényei, melyek az egységet kierőszakolják az én ellenében is, akkor az öntét szétbomlanék az én önző büszkesége miatt, — a mint ezt az exaltált állapotokban, a vallási paroxizmus kitöréseiben az egész történelmen végig az esztelen, mert az öntét egységét veszélyeztető önkínzásokban, hihetetlen gyötrődésekben észlelhetjük.”⁴

De ami az öntétre nézve végzetessé válhatik, ha az *ÉN* az öntét szilárd egységén rést üthet (mint a demenciában): éppen önmagát kifejtő természete teszi az *Ént* az öntét reális kapcsává azáltal, hogy a maga létében az összes ösztönök létét egy *magasabb fokon fejezi ki*.⁵ Ez szellemiségének méltósága s ebben gyökerezik öntéti szerepének jelentősége is. Az öntét ösztöneinek törvényszerűsége az *Éntől* függetlenül is hajtja azokat az öntét egységének fenntartására, az *Ént* is kényszerítve ezen reális körforgásban alárendelni magát az egység törvényének. De az önkénye ellenére támadó ösztöni változásokat ő hatja át szellemi lényegével, ő ismeri is fel tudatos utánképzéssel a maga nemtudatos, kényszerű szintéziseit, a φῦσει πρότερον-t boncolja fel, mikor szétbontó tevékenységével elemekre tagolja azokat — ezzel kezdődik a tapasztalás, mint az eredeti alkotás utánképzése, azért is az analízis a πρότερον πρὸς ἡμᾶς; s ezen tudatossá tévésevel annak, a mi kényszerűen elébe áll az ösztönök változásai folytán, melyeket az én képek alakjában vesz tudomásul, a tényleges, bár nem az ő önkényével megalkotott reális egységnek tudatos megélésével emeli az *ÉN* az öntét életsorsát a tudatos szellemiség világába.

Az öntét fejlődésének tetőpontját éppen azért az a fok jelzi, midőn a nemtudatos logikai priusz tudatosan is felismertetett annak, az *ÉN* a maga szellemi lényegét ismeri fel alkotásaiban, mert ő alkotta azokat, ha kényszerűen is — azért is nevezi Böhm *mekanikusnak* a szellem alkotó és ismerő funkcióinak működését,⁶ s azért lehet tudatosan az öntét fejlődése elé célul kitűzni az öntudat izmosítását s ezzel tisztulását és így

¹ A szellem élete IX. I. Az értékelmélet feladata stb. 37—44. I. Axiologia 31-33. §.

² A lélektan ismeretelméleti alapjai. II. cikk: Az öntudat.

³ I. cikk (1890.) 416. I.

⁴ A szellem élete 249.

⁵ Dial. 222. (I. az egész 90. §.)

⁶ Dial. 17—21. I.

szabadságát, melynek tapasztalati kifejezése az értékelés nemesedése (minden fájában), reális gyökere pedig az öntudat *reflexió foka*, mellyel a maga világától, azaz az ösztönök adalékaitól önkényesen elvonatkozik s fölérők lendülve, rendezí azokat: az *absztrakció* jelenti az Én izmosodását, mellyel mint a kerületi ösztönök s így a valóság *ideális ellenfele*¹ azokat a maga ideális létében újra alkotja.

Azt a *törvényt* pedig, mely az öntét életsorsát igazgatja, melynek az Én éppenúgy alá van vetve, mint a kerületi ösztönök, találja Böhm a *hiány és kielégedésének* egyetemes tényében; s ezzel az öntét dinamikájába sokkal mélyebb pillantást vetett, mint a minőt a lélektan a lelkiélet „törvényeinek” felsorolásával elárul. Már az emberi öntét *egységének* ténye, melyet éppen mivel tény, nem szükség mesterkelt bizonyításokból „levezetni”, csak nem kell téves *magyarázatokkal* megrontani² — figyelmeztet arra, hogy talán mégis egy törvény uralmára kell gondolni e sokféle jelenség világában s némi kiábrándulás nélkül senki sem tekinthet a lélektani törvények ama hosszú listájára, melyekre *Wundt* oly sok gondot pazarol.³ Ha a törvény a legáltalánosabb tény kifejezője,⁴ az emberi öntét *törvénye* nevét csak az a tény érdemli, mely egész ösztönrendszerének, összes funkcióinak működését szabályozza. Ez pedig a hiány és kielégedése.

Az ösztönt kötöttsége, direkt vagy közvetett hiánya indítja működésre, s e hiány való pótlékkal történő kielégedése az ösztönöknek külön-külön s ezáltal az öntétnek is, mint reális egységnek, létfenntartási eszköze s e viszony részletes felkutatása Böhm művének legfontosabb pontja, mert csak az ösztönök egymásrahatásának e pozitív és biztos megállapítása után lehet a pótlékok természetét fixirozni s ennek alapján — a valódi és álpótlékok biztos ismeretével — a javak értékelésére, — a gazdaságiakéra csak úgy, mint a szellemiekéra — a biztos álláspontot és a pozitív mértéket megtalálni.⁵ Mi azonban ebben az összefüggésben nem terjeszkedhetünk ki e tanok részletes bemutatására.

Az az egyetemes *forma* pedig, melyben a hiány és kielégedése lefolyik, a *képek kapcsolódása*. Már az eddig mondottak figyelmeztetnek a hagyományos asszociáció tan elmélyítésére. Mindenekelőtt a kép fogalma maga mélyebb jelentőséget nyer e tanban, mely az öntét életsorsát az ösztönök kielégedésében ismerte fel. A kép az ösztön részleges kötöttségének tudomásulvétele; nem fényűző luxus a kép az öntét életében, hanem reális valóságok életsorsának életmozzanata, melynek a tudatosság napfényes felszínére vetődő buborékai mélységes életküzdelmekre utalnak. Éppen azért e kapcsolódásokat nem is az öntudat teremti, hanem az ösztönök önereje; hiszen azzal tartja fenn és valósítja meg magát az öntét; kész kapcsolatok állnak az Én elé, tudomásulvételüket kicsikarni; csak a kényszerű kapcsolatok utánképzésével, a reális ösztönök hiányának kielégedése után, mikor a két nagy lendítő kerék: az éhség és szerelem pihen s a finomabb kerekecskék működhetnek — csak akkor kezdi az Én a kialakult kényszerű kapcsolatokból megalkotni a képzelet művével az ideális világot kiépítő *szabad kapcsolatokat*.⁶

De az alapul szolgáló ősi kapcsolatok az *önfenntartás tettei*, azért az *öntét élettüneménye*⁷; e kapcsolatok törvénye tehát valahol mélyebben keresendő, mint ama „hasonlóságban” és „érintkezésben”, melyekben a lélektan Aristoteles óta keresi. Sőt e formák Böhm élesebb látása előtt *nem is a kapcsolódásnak, hanem csak a feléledésnek formául* lepleződnek le⁸; annál kevésbbé lehet a tér és időbeli, külső viszony *oka* a kapcsolásnak, azaz magyarázó törvénye. A kapcsolás *törvénye* ugyanaz, ami az öntét egész életének törvénye, a hiány és kielégedése; ezen egyetemes folyamat formái az ösztönök egymásra hatásának s az öntudattal való viszonyának formái; ezekben történik a kapcsolódás. Kapcsolódnak egy ösztön adatai egymással, tapadnak más ösztön adalékaihoz, összenőnek valamennyien az öntudat *jelentő* adalékaival — s ez az összes ösztönök adataiból támadt szintetikus egység, ez az a kép, melyben az öntét a maga létfenntartásának eredményét az Én elé állítja, s ennek kapcsolási törvényei azon „véd- és dacszövetség” törvényei (A szellem élete X.), mellyel az emberi öntét önmagát tartja fenn.

Ezzel az elmélyítéssel tárul fel a kapcsolás megmérhetetlen jelentősége életünk megélésében; az ösztönök létfenntartó kölcsönhatása az alapja, e kölcsönhatás tudatos megélésében az egész öntét összes ösztöneinek életnyilvánulásait vesszük tudomásul, melyek sikeres végbemenése „életkérdés az egyénre

¹ Dial. 219. Axiol. 31—33. §.

² L. A szellem élete VIII, 4—18.; 233—40.; A lélektan ismeretelm. alapjai I. cikk. A test és lélek viszonya.

³ L. pl. *Wundt*, Logik III. 243. és köv. I. — *Villa*, Guido (ford. Pflaum) Psychol. der Gegenwart, Ahtes Kapitel.

⁴ *Böhm*, Logika 68. I.

⁵ L. A szellem élete 22—28. §; Axiologia 40-50., 76—88. §.

⁶ L. A szellem élete 237. I.

⁷ U.o. 192. I.

⁸ Már a „Kritikai megjegyzések a képkapcsolás elméleteire” c. cikkben Magyar Philos. Szemle 1886. (V.) 81—102. I. A szellem élete 226—30. I., Tapasztalati lélektan 16., 18. §.

nézve": „a helytelen kapcsolódás helytelen, beteg életnek jele”; ebben van ijesztő komolysága;¹ s ennek felismerésében Böhm elméletének nagysága, az asszociáció magyarázatára fordított gondjának értéke, melynek az élettünemények mély összefüggésébe vetett pillantása nemcsak a legjobb bírálata a lélektani elméletek „szinte dermesztő szárazsággal meredező kopaszságának”,² hanem pozitív tanaival egyszersmind legjobb megigazítója is.

Böhm tanának egyéb pontjaira ebben az összefüggésben nem térhetünk reá; az öntudatos lelki műveletek öntéti alapjait, az érzés és akarás jelenségeinek magyarázatát mellőznünk kell, mert csak annak kívántuk vázlatos illusztrációját adni, hogy minő képet érlel meg a kriticismus előiskolájában izmosodott gondolkodás az emberi öntét tapasztalati egységéről, s erre nézve az álláspont és az arról felderített alaptörvény felmutatásával meg kell elégednünk. A tanrészlet mélyre szántó felismerései éppen ezen alaptörvény felderítésében csúcsosodnak ki, s a kritikailag tisztázott előzményeken felépülő filozófiai magyarázat éppen az egységes ember ezen alaptörvényének megragadásában jellemzi leghívebben önmagát. Ezen *egység* fundamentális tényének magyarázatával jelöli ki Böhm az *érzés* szerepét az öntét életében, mint azon iránytűt, mely az Ént az ösztönök életsorsának tudomásulvételében s így az öntét realitásának megvalósításában irányítja, mint az Én *létele kérdésében adott felelet*, mint az Én önállításának módosulata³; így találja az *akarat* bonyolult fogalmában utolsó pozitív csirának a *vágyat*, mint azt a szabad Én-részletet, mely a megkötöttségből önmagát visszanyerni törekszik, s ezzel ezt a misztikus fogalmat, mellyel — Schelling és Schopenhauer óta — annyi visszaélés történt, hogy Böhm ajánlatosnak látta volna egy darabig mellőzni a filozófiai terminusok közül⁴, — egyszerű értelmére visszavezette s így azt a voluntarizmust, mellyel *Wundt* szükségesnek látta az egyoldalú intellektualisztikus lélektant megkorrigálni, kellő értékére szállította. Mert amennyiben *minden valóság* ösztöni, mert kényszerűen vetítjük minden tárgyba a *conatus* értelmi jelzőjét, annyiban az akaratot, *formai* kategóriául az egész világról szükségképpen állítjuk⁵ — ez volt *Spinoza* gondolatának igazsága, s csak ilyen értelemben lehet az emberi öntét ösztöneiről is azt mondanunk, hogy lényegük az akarat, hiszen éppen ezt jelenti az *ösztön* gondolata, mely annál fogva nem lélektani fogalom, *hanem legvégső formai állítmány*.⁶

Ilyen értelemben az emberben is *minden akar*, valóban; de ezzel az intellektualisztikus magyarázat u.n. „egyoldalúsága” nemcsak nincs megjavítva, hanem éppen a helyes magyarázat iránya van szem elől tévesztve. Mert az intellektualizmus mindig hivatkozhatik arra a tényre, hogy a magyarázat kizárólag az intellektus alkotásaira: a képekre vonatkozik; de amíg az intellektualizmus nem akar minden lelki jelenséget a *képezésből* magyarázni, (s az ösztönök egymásra vissza nem vihető, önálló jelentése ennek a herbari gondolatnak lehetetlenségéről már rég meggyőzte), addig nincs szükség egy képzelt egyoldalúságot egy — valósággal javítani akarni.

S hogy ez a helyesen értett intellektualizmus, mely az intelligenciából eredő erők alkotását ismeri fel világmépünk összes valóságaiban s az intelligencia megtestesülését az emberi öntétben,⁷ mely a maga szellemi létét kölcsönzi a valóznak, hogy egy magasabb, végső értelemben valóvá tegye azt, — a lelki élet önálló jelentésű tényezőit nemcsak nem vetkőzteti ki önálló jelentésükből, hanem éppen sajátosságuk természete szerint ismeri el azokat, annak legszebb bizonyága az, hogy Böhm fejtegetései eredményeül és jutalmául a *szeretet* és a *szabadság* fogalmának igazolását nyerte, midőn ezen ideális értékeket, „gyermekkora ideáljait, az emberek legjobbainak hitét nem mint idegen parancsot, hanem *mint önfenntartásunk egyenes következményét s lényünk elidegeníthetetlen sajátosságát* szemtől szembe kiragyogni” látta „bizonyos fokban peszimiztikus szempontból kiindult kutatásai végén,”⁸ igazolva az intellektualizmussal lényegesen összenőtt ismeretelméleti idealizmussal egyszersmind azon etikai idealizmust is, mely az embertől *saját lényege* megvalósítását követeli, midőn tudatos célul tűzi ki elébe a nagy ideált, melyet *Madách* filozófus szelleme intuitív erővel megragadott, s melyet Böhm műve jeligéjéül is választott:

¹ A szellem élete 205., 209.

² U.o. 223.

³ A szellem élete 288. és köv. l.

⁴ A szellem élete 355.

⁵ L. Dial. 209. l.

⁶ Dialektika 276.

⁷ Így mondhatta *Liebmán*, hogy az agyvelő: „eine Verkörperung der Vernunft”, „ein incarnirter Logos” i.m. II. 200.

⁸ A szellem élete XII.

Az egyén szabad:
Érvényre hozni mind, mi benne van,
Csak egy parancs kötvén le: szeretet.

VIII.

Az a szellemi rokonság, mely Böhm-ben a Kant tanát éltető csírákat hajtotta, nemcsak a *való világ* magyarázatában képesítette őt a transcendentalizmus rendszeres kiépítésére, hanem azon pont megragadására is képesítette, melyről a való mellett a *megvalósítandónak*, a *kellőnek*, az *őv* mellett a *δέον*-nak prima filozófiáját is siker reményével lehet megalkotni. Kanthoz való viszonyának jellemzésére a transcendentalizmus ezen megtoldása, Böhm legfigyelemreméltóbb tette; a legfontosabb adalék, mert ezzel az új részlettel nyeri meg a Kant által inaugurált fordulat elvileg elérhető teljességét, rendszeres kiépítése ezzel a részlettel tetőződik be. A kapcsolódó pontok a következők.

Nem egyszer emelték ki — és pedig teljes joggal, — hogy az észkritikák közül az *ítélő tehetség* bírálatában van Kant művének legfontosabb részlete, mint amelyben a tiszta és gyakorlati ész, a természeti mechanizmus és a szabadság világa közti hézagot kívánta áthidalni.¹ S valóban a *célszerűség* gondolata, mely egyfelől a világkép két különszakított részének egységes felfogására ad szempontot, másfelől, mint az esztétikai viselkedés központi magyarázó elve, a kétféle valóság egyeztetésére a tudat új viselkedési módjában oly lehetőséget derít fel, melyben az ellentétek kibékülnek, nem *reális egységben*, mely a természeti törvényesség áttörését jelentené az erkölcsi világ kedvéért s az erkölcsiségét a természeti mechanizmus ellenére, hanem az *esztétikai szemléletben*, amely úgy mutatja a két világfelet, *mintha* az egység létesült volna,² — e gondolat, mondjuk, a transcendentalizmus rendszeres egységének legmélyebb gyökerét érinti.

Ámde, Cohen interpretációja dacára sem lehet tagadni, hogy ez az egységesítés Kantnál módszeresen nincs keresztülvive. Egyfelől az akarat primátusa, a gyakorlati ész posztulatumai s a valóság közti összefüggés nincs utolsó gyökeréig felfejtve, másfelől az etikai és esztétikai viselkedés közös éltető szálai alig vannak érintve.

Azt a közös gyökeret már most, melyet Kant világképünk egységes magyarázatában megérintett, de módszeresen fel nem derített, azt kíséri transcendentális eredő csirájáig Böhm abban a tanrészletben, melyben a *gyakorlati ész* és az *ítélő tehetség* címe alatt különszakított mozzanatok közös gerincét, az *alkotást* magát kutatja, mely a megvalósítandót létrehozza; s nevezi az alkotás ezen „prima filozófiáját” — *értékelméletnek*,³ azon a jogon, mert a megvalósítás, a kellőnek létesítése, az értékelés önkéntelen irányítása alatt történik; az érték fogalma annál fogva az a gerincfogalom, mely az öntudatlan tevékenységet s a tervszerű cselekvést egyaránt élteti; az alkotás elmélete éppen azért az érték elmélete.⁴ S mikorra az egyes értékdisciplinák, melyek sokáig az egymás közti összefüggésnek is inkább sejtelmével, mint biztos tisztázásával keresték helyüket a tudomány organizmusában, a saját belső fejlődésük törvénye szerint egy közös törzs szükségének tudatára ébredtek, mely a mindnyájuk közös gerincét alkotó fogalmat, magát az érték fogalmát magyarázza, akkorra Böhm, e tudomány szükségességének felismerésén túl, már álláspontját, tárgyát és módszerét is s ezzel helyét a filozófia egészében megjelölte,⁵ s az új tudomány megalakításával járó módszertani bizonytalanságok és a túlbuzgó rendszerező nekilendülések közepette megalkotta, a legelső között, az értékelmélet oly rendszeres alakját, mely álláspontja és módszere *igazoltságával* tart igényt a figyelemre.⁶

Nem is ez a történeti, időbeli elsőség adja e rendszeres mű jelentőségét, ámbár éppen mint *rendszeres egésznek* nincs sok elődje abban a föllendülésben, mely az érték fogalmát beható kutatás központjává tette,⁷ hacsak azokat az általános bevezető részleteket nem akarjuk rendszeres értékűeknek tekinteni, melyeket az egyes értéktanok „praeambulák” gyanánt előrebocsátanak (mint pl. J. Cohn az Allgemeine Aesthetik tanainak alapozására), s amelyek éppen a rendszeres taglalás szükségérzetét keltik, vagy pedig

¹ L. Fischer Kuno: Kant II. 398; *Windelband: Lehrbuch* 459, Kultur der Gegenw. I. 5. 483. V.ö. Kant: Kritik der Urteilkraft, bevezetés.

² L. Cohen: Kants Begründung der Aesthetik 94—102., *Natorp*, i.m. 110. I. 190. és köv., 231—2.

³ Az értékelmélet feladata s alapproblémája (1900.) 4. és köv. I. 1—2. §. 14. lap.

⁴ Az elnevezésről, I. i. cikk 4. jegyzet.

⁵ Akadémiai értekezésében: Az értékelmélet feladata s alapproblemája 1900.

⁶ Az ember és világa, III. rész: Axiologia vagy értéktan. 1906.

⁷ Az értékelmélet történetének s a jelen mozgalmainak vázlatát adja Böhm: Axiologia I. könyv 1—10. §.

azokat a lélektani fejtegetéseket, melyek (nevezetesen a herbarti és az „osztrák” iskolában) az etikai és gazdasági értékek tanának magyarázatait kívánják megalapozni, amivel egy általános értéktan megalkotására még csak az ösztönzés van megadva. Böhm művének jelentősége, mint rendszeres egészé, annak a filozófiai álláspontnak végigmenő keresztülvitele az érték magyarázatában s ezzel a *deontológiában* (amint Böhm a Benthamnál még csak a kötelességtanra alkalmazott nevet általánosítva használja), melyet a filozófia lényegéből folyónak felismert, amely az értéket s az alkotást is ugyanazon elv szerint kívánja magyarázni, mint a valóság alkatát: az alkotó szellem transcendentális tényezőiből.

Ezzel a Böhm álláspontja a magyarázandó tárgy kérdésében már jelezve van: a valóság a szellem alkotása, s ha értékről beszélünk, az csak ebben a mi alanyilag készült világunkban feltalálható és érvényes érték lehet; a *mi valóságaink* értéke az az érték, amelynek magyarázatára egyáltalában gondolni is lehet; a *valóság és értéke* együtt teszik igazán a valóságot,¹ de az a valóság, melyben az érték benne van, a mi alkotásunk, — az érték magyarázata annál fogva ugyanazon módszerre: a létesítő transcendentális előfeltételek kutatására utal.

Ebből az általános megállapításból, melyet a transcendentalizmus előbb igazolt elvei ismerete alapján nem szükséges hosszadalmasan bizonyítani, néhány nevezetes következmény folyik, melyeket, általános módszertani tanulságaiknál fogva, ki kell emelnünk.

1. Először is, a filozófia nyilván sohase állhat csupán a *kell* tanából, az értékelmélet sohasem teheti fölőslégessé a való elméletét, nem teheti tárgytalanná az ontológiát, — mint ezt *Döring* s utána *Windelband* reméli.² A filozófia a való és kellő elmélete *együtt*, mint ahogy a valóság és értéke együtt a teljes valóság, a természet és erkölcsök metafizikája, mint Kant határozottan tanította, s Böhm joggal látja az ontológiai oldal ilyen lebecsülésében azt az ernyedetséget, mely az *ignorabimus-szal* bevallott féltékenységet igyekszik takargatni — pedig a sfinksz csak követeli a feleletet.³

Az a gondolat, melyet *Windelband* sürget, hogy a filozófia csak mint egyetemes értékek tudománya vagy mint a „normális-tudat” elmélete állhat fenn,⁴ azt a nagy jelentőségű utalást tartalmazza, hogy a filozófiának, még az ontológiai világkép magyarázatában is, egyetemes érvényű elvekkel van dolga, vagyis, hogy az értékelés az ontológiába belefoglalódik; de a valót azért az értéktan a filozófiai érdek köréből nem küszöbölheti ki. S ha a Kantnál még csak az *erkölcsiségre* szorított érték fogalmát⁵ kiterjesztjük az esztétikaira is, mint már *Herbart* kezdeményezte,⁶ s mindazon fajokra, melyeket az egyes értéktanok külön-külön tárgyalnak, előttünk áll az az idea, melyet Böhm, a Kant szellemében, a *πρᾶξις* prima filozófiában megvalósított, s amely a való elméletével együtt teszi a filozófiát. A két tanrészlet módszeres megkülönböztetéséből folyik aztán a legmagasabb teendő: világképünk tényleges egységének magyarázata egy oly gondolatból, mely a valót és annak értékét egyaránt képes megértetni; ebben fog a transcendentalizmus rendszere betetőződni.⁷

2. Továbbá magában világos dolog, hogy az érték magyarázata nem lehet lélektani munka. A lélektan leírja a tényleges formákat, melyekben az értékelés lefolyik; az értékelés alkatába azonban nem enged bepillantást, mert az érték a tartalom kérdése. Az érték magyarázata annál fogva azzal a transcendentális munkával kezdődik, melyben a filozófia lényegét ismertük meg; a lélektan a tapasztalati anyagot adja s rendszeres műben szerepe ezen anyaggyűjtésen túl nem terjed. Hogy a transcendentális eljárás a tapasztalat elemzéséből indul-e ki, vagy a transcendentális feltételek ismerete alapján dedukálja a ténylegességében ismeretes adatokat, ez a *Fechner-féle* vita a „von unten” és „von oben” kérdéseiben⁸ merőben opportunitási kérdés, mint *Hartmann*⁹ jogosan mondta: a transcendentális eljárás lényegét nem érinti, akár a *πρότερον πρὸς ἡμᾶς*-ből indul ki, s a tényleges értékfajok és az értékelés analíziséből jut el a transcendentális létesítő feltételekhez, a *πρότερον φῦσει*-hez, akár ezekből, mintegy a centrális fókuszról kiinduló sugarakat követve, jut el a tényleges értékekhez; a kétféle irány helyességének mértéke az, hogy

¹ L. A filozófiai irányok különbözőségének gyökeréről és megegyeztetésük lehetőségéről (Magyar Filoz. Társ. Közl. 1912). I. (végén); Axiol. VI. I.

² Windelband: Lehrbuch der Geschichte der Philos. befejezés; Präludien.

³ L. A filoz. irányok stb. III. elején.

⁴ Windelband: Präludien³ 51—2. 69. I.

⁵ T. É. B. 480.

⁶ Az Allgemeine praktische Philosophie-ben.

⁷ L. A filozófiai irányok stb. VI. végén.

⁸ Fechner: Vorschule der Ästhetik I. 1—2. I.

⁹ Hartmann: Die deutsche Ästhetik seit Kant, 329. I.

ugyanazon eredményre kell vezetniök.¹ Éppen azért Böhm rendszeres művében mind a kettőt alkalmazza is.

3. Végül nyilván tévedés volna az érték elméletét a kriticismus transcendentális filozófiájával *szembe állítani*, amire a „Wahrheit an sich” kutatásának címe alatt a „logisták” között hajlandóság mutatkozik. Mert „az igazságnak önmagában” kutatása éppen a logikai érték elméletének egyik mozzanata; az értékten pedig nem nélkülözheti amaz egyetemes ismeretelméleti alapozást, mely a való világ transcendentális alkatát deríti fel. S ha *Pauler* Ákos úgy találja, hogy Kant és Bolzano végre is nem ellentétesek, hanem kiegészítik egymást,² akkor erre csak azt lehet mondani: természetesen, hiszen a logikai érték magyarázata — s az érték elmélete általában — nem egyéb, mint ugyanazon egy transcendentális filozófia két ága, egyik a valóságot úgy tekinti, amint egyéni vágyaktól meg nem zavartan elismertetését tőlünk kicsikarja, a másik úgy, amint az Én, az értékelés irányítása alatt, szándékosan visszahat és tervszerűen alakítja a valót: azért mondhatta Böhm, hogy az emberben a *művész* kezdte érdekelni, ki világunk e sokkal nagyobb fontosságú részét, a való alapjára épülő *δέον*-t a magáéból megalkotja.³

S ezzel eleje van véve annak az értékelméletre, de az egész filozófiára nézve is végzetes felfogásnak, mely csak az ismeretelméleti előzmények tisztázatlanságát árulja el, s amely az igazolhatatlan metafizikai toldalékoknak nyit tág ajtót a transcendentális filozófiájába. Az a felfogás ez, mely szerint ismeretünk tárgya általában a *kell* (das Sollen); s végzetessé e felfogást az teszi, hogy e *kell* biztosítására egy transcendens, misztikus realitást vesznek fel; így látja magát kényszerítve *Rickert* a tisztán immanens filozófiával *szemben* transcendens értékek érvényét állítani;⁴ így próbálja *Münsterberg* ezt a *kellt* egy titokzatos „Urgrund” kegyelmével biztosítani, amelyről azonban kiderül, hogy egész valója, az Über-ich egész létele — csak a szerény emberi Énnek képzete.⁵ Akkor azonban az egész próbálkozás fölöslegességét ez az önkritika véglegesen beigazolta, — különben az a félreérthetetlen utalás, mellyel *Windelband* az idézett műben a kategóriák jelentőségét emeli ki, mint azon szintetikus formákét, melyek egyedül biztosítják a valóságot,⁶ figyelmeztethet az ontológiai *πρῶτον φεῦδος*-ra. A *kell*-nek tehát valamely más magyarázatot kell keresni, de ennek feltétele a tényállás helyesebb felismerése, s ez arra utal, hogy az immanens világmagyarázat elvein túllépni nem szabad, hogy a valóságnak értékét is azokból a tényezőkből kell megérteni, melyeken kívül *más magyarázó elvünk egyáltalában nincs*, s melyeket a miszticizmus kalandozásaival szemben élesen szem elé tárni Böhm tudományos kötelességének ismeri.⁷

Ezen általános módszertani tanulságok alapján azt mondhatjuk, hogy sehol sem jutalmazza magát szebben a kriticismus módszeres végiggondolása, mint éppen itt, hol követőjét az értékelmélet álláspontjának, tárgyának és módszerének elvileg végleges tisztázására képesíti; egyfelől azzal, hogy az immanens világmagyarázatot biztosítja a transcendentálisizmussal, másfelől azzal, ami ebből következik: hogy a valóság és értéke egyaránt ezen immanens világmagyarázat végső elveiből: a transcendentális létesítő feltételekből értendő. Az érték éppen úgy nem egy transcendens régióban lebegő entitás, mint ahogy a valóság nem egy metafizikai „öslényeg” vagy akár „öslény” (Urwesen) kegyelmi ajándéka, a valóság az, amit a szellem megalkot; és az érték ezekben a valóságokban van, melyeket a szellem már megalkotott s melyeket alkotni fog, mert mind a kettő az ő projektuma s a való és a kellő közt a fejlődés ver hidat.⁸

Ha tehát a valóságnak úgy létele, mint tartalma s ezzel értéke is a szellem alkotása, akkor az érték magyarázatára azon transcendentális funkciók felderítése az út, melyek az értékelő tudat tevékenységében összefonódnak — amivel az van kimondva, hogy az *értékelés az öntudat új viselkedési módja a valóval szemben*, amely új szempontot nyit az egységes világkép magyarázatára, végső elemzésben, hogy az *értékelés — felfogási mód*, anélkül, hogy ezzel az érték hiperindividuális érvényes *tárgyassága* csak érintve is volna, hiszen éppen tárgyakat jelentő valóságaink értékét kívánja magyarázni, s ami az ismeret valóságáról, azaz tárgyasságáról kezeskedik, ugyanaz biztosítja az érték egyetemes érvényét is: éppen az a transcendentális alkat, mely egyedüli eszköze annak, hogy egyáltalában valóságunk legyen.

¹ L. Böhm: A megértés stb. 61. és köv., 66. l.

² Pauler i.m. cikk (1910). 119. l.

³ Axiol. V-VI.

⁴ Rickert H. „Geschichtsphilosophie” c. tanulmánya („Die Philos. im Beginn des XX. Jhrt. Festschrift für Kuno Fischer” c. gyűjteményben), II. kiadás 414. l. 418. és passim.

⁵ Münsterberg: Philosophie der Werte 447—8. l.

⁶ Windelband: Logik c. dolgozata a Kuno Fischer-Festschriftben, 205.

⁷ Erre szánta Münsterberg művének tüzetes bírálatát: Mystika az értékelméletben c. alatt (Magyar Filoz. Társ. Közl. 1909. XXX. f.) kül. III. A megértés stb. 16. és köv. l.

⁸ A filoz. irányok stb. V. §. Axiol. 223.

Ezzel a gondolatmenettel tetőzi be Böhm a kriticismus rendszeres kifejtését; ezzel gyűjti az ideális találkozó pontba a transcendentális filozófia sugarait, s még csak az új tanrészlet fejtegetéseiből kell annyival kitöltenünk ez általános vázlatot, amennyi a kanti szellem következetes keresztülvitelének kerekded képéhez szükséges.

IX.

Már a pusztán tény felismerése, hogy a tény és értéke együtt teszi a valóságot, azaz, hogy az értékelés kényszerű funkciója a szellemnek, felhívja a figyelmet azon tudományos feladat és program nagy jelentőségére, mely e ráknézve sokkal fontosabb tevékenységet magyarázni van hivatva. Még inkább, ha megfigyeljük azt a nevezetes utalást, mely e felismerésből egyenesen következik: hogy az ontológiai és értékelő funkciók szálait minden problémában egyaránt ki kell nyomozni, mind a két szempontot jogaihoz juttatni, s hogy annál fogva egyoldalú és ellenmondásokkal megzavart lesz a világnézet, amíg *csak egyik szempontból* kíséreljük meg a megoldást. Éppen azért jogosan látja Böhm e kétféle szempont szükségének felismerésében a *filozófiai irányok különbségének kiegyeztetésére* az egyetlen lehetőséget, s az a néhány példa, mellyel a megoldás jellemét illusztrálja, izelítőt adhat abból a ma még el sem képzelhető nyereségből, amelyet a kétféle szempont következetes érvényesítése a tudomány s így a világnézet problémái során egykor meg fog érlelni.

Igy mutatja be Böhm az értékelő szempont zavaró hatását a test és lélek viszonyának kérdésén; az ontologiatlanul egyedül „adott” valóság a két különböző *jelentésű*, de egyaránt alanyi funkciókkal megalkotott képsor, ezt azonban az *értékelő* tudat két *lényegileg* különböző valóságra szakítja, holott nyilván csak a *szellem értékesebb voltát* akarja kiemelni, amely becslés annyira mehet, hogy „még a pogány Plotinos is szégyelte, hogy teste van.”¹

Viszont az ontológiai szempont merevsége állja útját a *szabadság* magyarázatának, midőn az okiság áttörhetetlen mechanizmusára hivatkozva, nem talál helyet a szabadság számára. S hogy a determinizmus tételét még sem tudjuk az utolsó, döntő szónak elfogadni, az azt jelenti, hogy önkéntelenül érezzük egyoldalúságát, melyet egy új szempont alkalmazásával kell kiegészíteni. Mert a *szabadság az értékelő tudat követelménye*; nem indokolatlanságot posztulál, hanem azt, hogy a legnemesebb indokot fogadja el az Én — s azért nem ellenmondás az okiság mellett is követelni a szabadságot, mert ez annyi, mint követelni a legnemesebbnek, a szellemnek megvalósítását, azaz, követelni az Éntől saját lényege parancsszavának követését: az örök *λόγος* érvényesítését.² E két szempont együttes alkalmazásával világosodik meg a problema, s e felismerésnek legalább sejtő derengése teszi *Kant* elméletét oly jelentőssé, mely az ontológiai szempont túlnyomó érvényesülése dacára is az értékelő tudat közbenjátszására figyelmeztet s a végleges megoldásra az imént vázolt irányba utal.³

Szaporíthatnók még, Böhm utalásai nyomán, az illusztráló példákat, de a kimért korlátokra való tekintettel csak egy problémára mutatunk rá: a *magán való* fogalma, általában az abszolútum gondolata nyilvánvalóan mutatja az értékelő szempont belefoglalását a kérdés szövevényébe s annál fogva követeli ennek érvényesítését a megoldáshoz. Az ontológiai hálózatban nincs helye az abszolútumnak; a feltétlen az értékelő tudat követelménye, s *Kant* tanából világosan kitetszik ez az eredet; midőn a noumenonnak azt a szerepét emelte ki, hogy az értelem feltételes ismeretei számára a feltétlent találja meg,⁴ akkor egy logikailag abszolút értékes követelményét fejezte ki, melyet az értékelő tudat nem képes nem létezőnek gondolni;⁵ úgy hisszük, az abszolútum gondolatának ez az eredete s ezzel a teológia legfőbb elméleti

¹ A filoz. irányok stb. III. végén.

² I. cikk V. §.

³ U. ott V. végén L. *Kant*: T. É, B. 280. és köv., 333—41. I. Közel jár a problema megoldásának gyökeréhez *Cohen*; midőn azt mondja: „Freiheit ist eine der Auslegungen desjenigen transzendentalen Bedürfnisses, welches überhaupt das Noumenon ausspricht u. geltend macht” (i.m. 125); ezzel éppen az értékelő tudat szerepét érinti a problémában, amely nem „a noumenon szabadságát”, hanem „a szabadság noumenonját” magyarázza (u. ott), vagyis a posztulátum logikumát, melynek azonban gyökere az értékelés szükségképpenisége és az ontol. szemponttól való éles különválasztása. *Liebmann* ennek figyelmen kívül hagyása vezette arra a nézetre, hogy a szabadság csak feltételes állítmány, problémája elméleti úton meg nem oldható „határprobléma.” (i.m. II. 89.) Az a határ, mellyel érintkezik, az értékelő szempont alkalmazása.

⁴ T. É. B. 182—192., 203—9.

⁵ Ez az a „kétoldalúság” a magánvalóban, melynél fogva *Riehl* szerint „kam in diesen Begriff eine theoretisch durch Nichts zu begründende Wertvorstellung hinein. Die Dinge schienen darnach etwas Höheres, Vollendetes zu sein, als das menschliche Bewusstsein, das sie begreift” (i.m. 576.) Hogy elméleti magyarázója csakugyan nincs-e, alább meglátjuk.

kérdésének: isten lételének problémájában is az értékelő tudat oldaláról lehet remélni a magyarázatot (amint erre *Feuerbach* utalt s a *Ritschl* követőinél kezdeményező lépéseket találunk is, *Lotze* nyomán; I. *Wrede*: *Werturtheile* u. *Glaubensurtheile*; így *Höfding* is *Religionsphilosophie*-jében). S az a figyelemre méltó találkozás, hogy a *lényeg* fogalmára vonatkozik az értékelő tudat dédelgető, a romolthatatlanságot követelő becslése, jelzi a lényeg és érték szoros kapcsolatát, s ezzel egyszersmind azt is, hogy a világmagyarázat éppen e két fogalom összetartozásának magyarázatában éri el legmagasabb pontját.

Magából az értékelés fenomenológiájából, mellyel Böhm e magyarázat számára az utat előkészíti, csak a módszeres haladás főpontjaira kell szorítkoznunk. Az értékelés, logikai struktúrája szerint, feltesz egy önmagában értékest, melyet ilyen értelemben, minden metafizikától eltekintve, *abszolút értékesnek* nevez *Böhm*.¹ Ezzel az abszolút értékessel méri össze az öntudat az értékelendő tárgyat; az értékelés azért rávitel, ítélet alakjában lefolyó folyamat, nem megérzés dolga; az érzés csak az ontológiai „tetszés alapítéletét” adja, de e *főlé* helyezkedik el az értéktétel,² mely a közvetlenül megélt önértékkel a mást összeméri.

S minthogy az érzés, mint a tárgy ránk gyakorolt hatásának s így jelentőségének közvetlen élménye, figyelmeztet az értékre, azért az érzés, mint élv vagy kin, az értékre utaló jelző, *index*, mint már Hartmann nevezte. Az önértékű az a mérték, mellyel a tárgy összemérkeződik; azért „a mérték az értékelésnek lelke.” A mérték változásától függ az értékelés; a mérték pedig változik a lélekben uralkodó centrális gondolat fejlődésével, mely az öntudat és tartalma közti viszony tisztulásától, azaz a tudatosság tisztulásától és izmosodásától s ezzel tömörülésétől függ, — s ezzel Böhm az értékelés fenomenológiájának mélységes heurisztikus elvét találta meg, mely a tényleges értékelési módok öntéti gyökereit s így összefüggését képes felderíteni.

„Aki tehát azt a törvényt megtalálja, mely szerint az öntudat változik és fejlődik, az a tartalom fejlődésének törvényeit is fogja megtalálni, ezzel az uralkodó gondolatok haladásának, ezzel a mértéknek s ennek folytán az értékelési módnak változásait is alapjukban fogja megérteni. S így az Én álláspontjától függ az értékelési forma, ellenben a becslés módjáról rá lehet következtetni az Én álláspontjára vagy kvalitására.”³

Ezzel deríti fel Böhm annak a három mértéknek összefüggését és viszonylagos jogosultságát, melyek az Én fejlődése rendjén az érték mérőül kínálkoznak, t.i. a *kellemesnek*, (élvezetes) *hasznosnak* és — közös terminussal: *nemesnek* vagy ideálisnak viszonyát az értékelés fenomenológiájában. Azt a rendkívül finom részletekben bővelkedő kritikát, melyben a *hedonizmus* a történelem folyamán részesült, Böhm ez értékelési mód belső dialektikájának felmutatásával mélyíti el s tömöríti. Az élv nem lehet az érték mérője, nem az önérték, mert az élv a cselekvésnek se nem indító oka, se nem célja, hanem maga is egy mélyebb realitás értékétől nyeri kölcsönzött értékét, s már az élv érzés volta figyelmeztet arra, hogy attól a tartalomtól függ értéke, melynek maga csak *indexe* — ennek tapasztalati bizonyossága az, hogy az élvek közt is különbséget teszünk *nemességük* foka szerint, míg a hedonizmus átmeneti, ideiglenes jellemét bizonyítja a lélek uralkodó központi gondolatának fejlődése, mely az értelem izmosodásával a *hasznossági* értékelés álláspontjára emeli az Ént.⁴

A hasznosság azonban azért nem lehet az önérték, mert magában még *nem is értékelő, hanem ontológiai kategória*: az ok és okozat sémáiba öntött összefüggések hálózata, melyet az okiság uralmát felismerő *értelmes Én* az egész kozmoszra kiterjeszt — éppen azért az utilizmus a pozitív értelmi világkép, a „természettudományos” gondolkodás alapján nő nagyra, az egész emberiséget boldogító programját az értelem hódító erejében bizva alkotja meg⁵ — típusa lehet *Bacon*.⁶ Az utilisztikus viszony értékessé az Énre való vonatkoztatás által lesz; a kozmosz roppant egészében haszonról vagy kárról nem lehet beszélni, csak egy óriás életfolyamat arzisáról és téziséről.⁷

De mikor az objektív oki — célszerűségi viszonyt értékelni is akarjuk, akkor kiderül az utilizmusnak természetében rejlő fogyatékosága, mely önmagán túl utalja, mert éppen az a kérdés: mivel mérjük a hasznosat? Alatta, az élvben nem lehet a mérték, s éppen az utilizmus azon hedonisztikus elferdítése, melyet a „törpe egyes” okoz, azzal, hogy beleáll abba a roppant világfolyamatba s „vakmerő arroganciával

¹ L. Az értékelmélet feladata 38. és köv. l.; *Axiologia* 54—7; Schopenhauer ellenvetéseinek cáfolatát l. u. ott 22—3. l.

² *Axiol.* 81. l.

³ *Axiologia* 108.

⁴ L. *Axiologia* 21—28. §.

⁵ U. ott 113., 130., 174., 238, l. A filoz. irányok stb. IV. §.

⁶ L. Macaulay tanulmányát; az utilizmus dicsérete jellemző benne Baconra és írójára egyaránt s tán a néplélekre is, melyből mind a kettő eredt s melyet képviselnek.

⁷ *Axiol.* 49—50. §. A filoz. irányok IV.

csak azt helyesli, ami az ő becses egészségének javára válik", — ez hívta ki minden időben az ellenszenvet az utilizmus ellen, megzavarva viszonylagos jogosultsága felismerését.¹ Önmagán túl, egy magasabb mértékre utal a hasznossági értékelés, s ennek történeti bizonyossága a *méltóság* (dignity) gondolatára való hivatkozás, magában az utilizmusban.²

S a méltóság vagy nemesség mértékének alkalmazása valóban fejlődési szükségképpeniség az egyén és a társas közösség életében; előállítását biztosítja az öntét struktúrájának tömörülése, mely az öntudat izmosodásával a szellemiség tudatos uralmában éri el tetőpontját: az *eszes Én* álláspontját, melynek történeti megvalósulása *Kant* műve, az a belátás, hogy a világ a szellem alkotása, ahol annál fogva önmaga szellemi lényegét találja fel az eszes Én minden dologban s teszi azért a szellemiséget mértékévé a dolgok értékének, — a haszonnak is, melynek dogmatikus merevségű alaptételét, az önfenntartás sikerét, az utilizmus nem vizsgálja; a saját szellemi minőségéből meríti a legmagasabb mértéket azzal a belátással, hogy „a szellem a legmagasabb méltóság, a nemesség a legmegtisztelőbb praedicatum.”³ Előáll pedig ez az értékelési fok kényszerűen; s érvényét biztosítja abszolút észszerűsége, ha a tényleges értékelés messze mögötte marad is ideális követeléseinek.

Ezzel azonban annak a logikai követelménynek, mely az értékeléshez általában egy önértékű mérték szükségességét állította fel, tartalmát is megadta Böhm; ez az önértékű valóság, mellyel a tárgy mérközik, az Én szellemi minősége; ebből következik, 1) hogy az értékelési mód befejezetlen, míg azzal az abszolút mértékkel nem méri a dolgok értékét, s 2) hogy az öntudat szellemi természete azért az abszolút, önmagában értékes, mert világa előfeltétele s alkotója, s mikor ilyenül fel is ismeri magát, akkor lesz teljessé, befejezetté értékelése is, akkor tudatosan tűzi ki az értékelés axiómájául a tételt: „*nemes csak az intelligencia*” s amennyire a dolgok vele rokonok, annyira terjed nemességük.⁴ Azaz, minél tisztább vagyis salaktalanabb, minél szabadabb s azért minél tisztábban szellemi funkciók szövődése a tárgy, melyet az Én megalkot, annál magasabb fokon áll önértéke, amely megilleti függetlenül attól, hogy élvez-e valaki, vagy hasznos-e valakinek?

De ezzel már az értékelés fenomenológiáján túlléptünk annak a transzcendentális kutatásnak területére, hol a ténylegesség magyarázatának kell fakadnia, s melyre nézve az első kérdés az, amelyet az imént éppen érintettünk: honnan nyeri a tárgy nemcsak az önértékességet, de az értékességet általában? Ez a kérdés nyilván a legmélyebb pontot érinti, melyben a való és értékének elmélete találkozik; s a megoldásához szükséges szálak mind kezünkben is vannak.

Ha ugyanis megfontoljuk, hogy világunk összes valóságai a szellem nemtudatos alkotásai, melyekben önmagát valósítja meg, megértjük a nevezetes alaptételt, hogy a valóság értéke éppen az a szellemiség, melyet az Én tömörített beléjük és melyet azért olyan fokban, aminőben beléjük vetítette, meg is talál bennük, mikor értékeli. Azért van szükségképpen összefüggés az érzéki Én és a hedonizmus, az értelmes Én s az utilizmus, az eszes Én s az ideális, abszolút értékelés közt: a saját lényegét tömörítette az Én a maga funkciói vetületébe; azt kénytelen hát értékesnek találni, amit önkéntelenül projiciált beléjük. De mindenütt az Én önértéke reális és azért formai előfeltétele a valóság értékének, habár csak a fejlődés legmagasabb fokán lesz is tudatossá a szellem egész értéke, midőn önmaga lényegét felismerve, magát találja fel alkotásaiban s azért azon fok szerint értékeli azokat, hogy mennyire rokonok vele.

S minthogy a valóság jelentését az Én mindenütt a *lényeg* értelmi központja köré tömöríti, azért is az ontológiai felfogás gerincfogalma a lényeg, — midőn azt a valóságot értékkel ruházza fel, azaz, az értékesség vonását is tömöríti belé, akkor ugyanazt a szellemi központot emeli ki az értékesség jelzőjével, melyet lényegesnek talált az ontológiai alkatban. A fejlődő Én tömörségi foka szerint más-más funkció adalékában fogja látni a lényegét s az értéket,⁵ de transzcendentális struktúrája szerint a való lényege értékes is; a lényeg és az érték ugyanazon valóságnak két szempontból adott alanyi jelzője, annál fogva a kétféle funkcióval megalkotott tárgynak utánképzésében a lényeg és érték két felfogási mód, két szempont, melyek együttesen alkotják az egész tárgyat. S minthogy a tárgy lényege a szellemiség, azért a végső tartalmi tétel az, hogy a szellemiség, amint a dolgok lényege, úgy az értékességnek is hordozója; mert az alkotó szellem viszi bele a valóságba az értékességet, s azért meg is találja benne a ráforduló szemlélő.⁶ S így az axiologia és ontológia két szempontnak bizonyult ugyanazon való felfogásában; innen ered a két szempont

¹ L. A filoz. irányok stb. IV.

² Axiol. 177—179. és köv., 288. I.

³ U. ott 134.

⁴ Axiol. 185. I.

⁵ Axiol. 229—31. I.

⁶ L. Axiol. 205. és köv.

elválasztásának és érvényesítésének követelménye a világkép magyarázatában, s innen a nagy horderejű következmény, hogy a valóság és értéke közt, ontológiai és axiológiai valóság, lényeg és érték közt nem reális, hanem ismereti, gnosztikus különbség van, s hogy az érték nem a valóságon túl keresendő entitás.

De ha a lényeg és érték s a körülöttük tömörülő világkép nem a két reális való szembeállítását, hanem ismereti különbségét jelenti, az öntudat más-más viselkedési módját a valósággal szemben, miközben azt megalkotja, s midőn felismeri: akkor az egységes Én örök azonosságának ténye arra figyelmeztet, hogy e két félgömbnek közös központját is meg lehet találni: s ezt a közös pontot, hol axiologia és ontológia erednek, a közös gyökeret deríti fel Böhm a *projekció fogalmában*. Önmagát állítja, fejt ki az Én, midőn a valóságot a maga szellemiségével átítatva, megalkotja; ő helyezi el benne a lényeg központját, mely az oki hálózatba fejt ki tartalmát; az ő alkotása az, amit utánképezve tudomásul vesz. S amint az alkotó Én abban az újra átélt tartalomban magát felismeri, az önerő érzetét is rávetíti a maga alkotására, melyet alkotás közben átélt, s ugyanaz a valóság, melyet a lényeg és ok sémáiban ért meg, mert ezek értelmi fonálait fonta beléje, a projiciáló Én reflexiója előtt azon érték reflexével színezetten is fog jelentkezni, melyet az önmaga állításának sikerét érző Én vetített reá.¹

Éppen azért minden valóság értékes, mert mindenik az Én önállítása; az érték, éppen „mint ezen vonás, mint az önállítás lendülete, mint fokozott életérzet, benne lesz objektíve is a megalkotott képben, az értékelés pedig megtalálja benne”² — azért 1) az Én önállítása, önprojekciója közös alapja az ontológiai és axiológiai sornak, melyekben az Én alkot és alkotásait felismeri; 2) az alkotás a felismerés előfeltétele, az ismerés az alkotás utánképzése, ismétlése; 3) csak mikor a maga alkotta világban önmagát fel is ismeri az Én, az oki hálózat jelentését megértő ész előtt, mely a maga világában önmagát teszi tárgyává (Kant): — csak akkor ömlik el az érték fénye a világképen, a nemtudatos vetítés tudatos megéléséből támad az Én önszeretete, a maga nemességének tudata; az ontológiai világkép fölé lendülő szemlélet — tömörítő, intuitív szemléletnek nevezi Böhm³ — teszi tudatossá azt, ami nemtudatos kényszerrel reális alapja és előfeltétele minden értékességnek: az Én önértékét.⁴

S ezek alapján már most az érték fogalmának tisztázására is elő van készítve a talaj. Hogy nem az Én maga az érték, hanem csak reális és formai alapja az értéknek, mert az ő önértékének megéléséből vetítjük a tárgyra, éppúgy, mint az Énre magára is az értékesség vonását, azt az előző fejtegetések után csak ismételniünk s összefoglalniunk kell. De az Én vetíti a tárgyra a maga szellemiségét s így az érték reális gyökerét; objektív, tárgyi vonásul jelentkezik ugyan az érték, amint az értékelésben mérkőzik egy abszolút értékessel, éppen úgy, mint ahogy az ontológiai tulajdonságok a tárgy objektív vonásai, mert a vetítés kényszerűen beletömörítette azokat, — de a tárgyban tulajdonképpen az alany valósítja meg magát, s azért, mikor az érték fogalmát keressük, lényegileg azt kérdezzük: minő jelentősége van az Énnek a maga világában? Mert az Én az előfeltétele a maga tudatának, mellyel tudomásul veszi alkotásait; öntudatos állításában van az Én *reális értéke*; ez abszolút értékének alapja, melyet *Schuppe* — az egyetlen, kit Böhm dicséretes kivétel gyanánt a végső érték felderítésén fáradozók közül kiemel⁵ — világosan látott.⁶ S éppen mivel az Én minden alkotásában s annak értékelésében alany és tárgy egyszerre, azért az érték, mint az Én jelentéséből vett rávitel az alkotásokra, „annak kifejezése, hogy az Én természete mily jelentőségű a szellem életére nézve.”⁷

Ezzel az érték tárgyassága, objektivitása, éppen úgy ki van fejezve, mint az ontológiai vonásoké — éppen azon az *transcendentalis elv* alapján, amely tárgyasoknak bizonyította amazokat, nem a szubjektívizmus *dacára*, hanem éppen azért, mert az Én önmagát s értékét vetíti beléjük. Azért nem a kívánság adja az értékét (Ehrenfels, Eisler), sem az érzés (Meinong, Kreibitz);⁸ hanem a *vetítés kényszere*, mely az érték tárgyasságát biztosítja, melyet a kívánság se nem gyarapíthat, se nem csökkenthet, legfőlebb a *sűrgetősség* (Dringlichkeit) tisztán egyéni toldalékát csatolhatja hozzá.⁹

¹ L. Axiol. 215. és köv. l.

² U. ott 335. l.

³ Axiol. 208.

⁴ U. ott, 229-31; 59-66. §.

⁵ L. Az értékelmélet feladata 9. l. Axiol. 29—32.

⁶ *Schuppe W. Grundriss der Ethik u. Rechtsphilosophie*, 1881. 108. l.

⁷ Axiol. 232. l.

⁸ U. ott 38. és köv. l.

⁹ L. Axiol. 172. l.

Az érték fogalmának e megállapítása után világosodik meg végleg az érték fajainak kérdése, s nevezetesen az ideális és utilisztikus értékelés összefüggése. Az élv szerinti értékelés, minthogy csak a tartalom pillanatnyi hatásából támadó ontológiai eredményt (élv vagy kin) tekinti, önálló értékelési mód nem lehet, sem az élv önálló érték, mert a tárgy tartalmát az élvezetesség nem is érinti. A haszon és a nemesség közt pedig a viszonyt így állapítja meg Böhm: az ideális, nemességi értékelés a dolgokat önértékük szerint becsüli, lényeges — szellemi mivoltuk alapján, izoláltan, tömörítő szemlélettel, ami az *esztétikai* szemlélet alapja s azért mondhatni, hogy az ideális értékelés alapja az esztétikai, művészi felfogás;¹ a hasznosságának alapja a diszkurzív értelmi felfogás, melynek uralkodó sémája az okiság, az értelem erejének eszköze és bizonyítéka. De az intuitíve tömörített szubstanciális tartalom, mihelyt megnyilatkozik, az oki hálózatban kénytelen megjelenni; az az önérték annál fogva, mely a tárgyak nemességét biztosítja, a hasznosság formájában kénytelen nyilvánulni, úgy, hogy az önérték a noumenon, (ha nem gondolunk semmi metafizikára), mely a haszonban, mint fenomenon jelentkezik; amaz a $\phi\upsilon\sigma\epsilon\iota\ \pi\rho\acute{o}\tau\epsilon\rho\nu$, melyet felfogási módunk alkata szerint hasznossági relációiban ismerünk fel. De éppen azért az utilizmus, bár ellentét közte s az idealizmus közt nem lehet,² csak a megnyilatkozó nemes tartalom foka szerint bír értékkel, csak az *önérték* viszonyulásai adják értékét, — s azért tévesztett dolog minden értékelés, mely a szociális haszon mértékével kívánja az erkölcsi értéket megállapítani; ez a szocializmus alaphibája, s a keresztyénség ideális értékmérőjét is ez a másodrendű, formai jelentőségű gondolat szokta elhomályosítani.³

A szubstanciális nemességi értékelés s az utilisztikus értékelés közti ezen formai viszonyon túl, mely szerint az önérték, azaz a szellemiség a hasznosság kauzális sémáiban megnyilatkozó tartalom, — megoldásra vár még éppen ezen ideális tartalom megvalósításának kérdése, más szavakkal az *önérték fajainak* kérdése, mert az önérték éppen a szellemiség megvalósulása. A hány síkban tehát az önértékű szellem megvalósulhat a maga alkotásaiban, annyi faja lesz az önértéknek, s minthogy az öntudat új tevékenységi móddal (Cohen, Natorp) alakítja meg ezen értékfajokat, ezzel biztosítva van ezek ismereti önállósága s ezzel meg van adva azon tudományok létjoga is, melyek az önérték ezen fajait teszik részletes tanulmány tárgyává, s melyeknek filozófia jellegét éppen az öntudat sajátos viselkedésében megnyilatkozó transcendentális előfeltételek — funkciók — kutatása adja meg. Az általános értékelmélet csak azon közös gyökér elágazását vizsgálja, melyből a szála az egyes konkrét értékdisciplinák küszöbéig nyúlnak, s az alkotásnak, az érték megvalósulásának, azaz, a $\pi\rho\acute{o}\tau\epsilon\rho\nu\ \phi\upsilon\sigma\epsilon\iota$ -nek álláspontjáról az önérték fajairól s összefüggésükről a következő képet adja:

1. Az önérték megvalósulásának első stádiuma az *intelligibilis síkban* való kialakulás, hol a valóság szellemi tartalmának, azaz jelentésének tömörítő intuícióval való megragadását végzi a legmagasabb fokra lendült Én, az eszes Én. Ezen önjelentése szerint megértett tárggyal szemben, melyet a lényeg központi gondolatával tett értelmes valósággá, az Én tisztán *szemlélő, teoretikus* viszonyban áll; a megalkotott ontológiai valót ebben az állapotban abból a szempontból tekinti, hogy a kényszerűen végzett szintézis *helyes-e*, azaz, a tárgy megalkotása, az öntudat tevékenysége nem ellenkezik-e azon tényezők — léti és értelmi funkciók — működési törvényeivel, melyek a tárgyat alkotják? Ebben a megegyezésben rejlik az ismeret *logikai értéke*, melyet a nemtudatos egység utánképzése talál meg benne, ha a nemtudatos szintézis a funkciók törvényszerűségének megfelelt;⁴ s azért volt igaza *Descartes-nak*, midőn azt tanította, hogy csak az ítéletre szól az *igaz* vagy *téves* értékjelző, arra az öntudatos utánképzésre, mellyel az Én a *tényleges kapcsolatot helyesli vagy elveti*; ebben a helyeslő ítéletben nyer kifejezést a logikai érték.⁵

A logika annál fogva, mint ezen *igaz* ismeret előállítását s ennek feltételeit kutató tudomány, mint ismeretelméleti — transcendentális — disciplina, értéktudomány, mely azonban éppen az ismeret *értvényének* magyarázatához nem mellőzheti az ismeret transcendentális előállításának, vagyis a szellem

¹ Axiol. 291.

² L. A filoz. irányok stb. 18. (IV.)

³ L. Axiol. 237—43: 282—88 l. Érdemesnek tartjuk megjegyezni, hogy az érték ezen magyarázatának csirája Böhmnek már „Az ösztön és kielégedése” c. tanulmányában megtalálható (a budapesti ev. főgimn. 1880/81. értesítőjében), ahol ugyan a hiány és kielégedésnek egyetemes törvénye alapján az alany szüksége és a tárgy pótló képessége közti viszonyban látja „az érték fogalmának törzsét” (36. l.) s így az érték hasznossági felfogása az uralkodó szempont, de már itt is az ösztönök közt *szellemi jelentéseik* szerint tesz különbséget, melynél fogva a pótló erő (hasznosság) annál értékesebb, minél idealisabb céloknak, vagyis minél felsőbb szükségleteknek felel meg, (u. ott), — amiből az Axiologia azon tétele érlelődött meg, hogy a hasznosság és nemesség fordítva aránylanak: a nemesség kiválósága a haszontalanság (Axiol. 190.) A transcendentalizmus kiépítése a kauzális hasznossági értékelés öntéti és logikai alapjáig ásott le, aminek tanúi voltunk.

⁴ L. Dialektika 17—18. l.

⁵ L. Axiol. 92. §.

alkotó tevékenységének kutatását; *Kant* műve az alap, melyet *Bolzano* nem helyettesíthet, csak egy új emeletének kiépítésére ösztönöz. Abban a mondásban, hogy a logikának tárgya olyan, melynek már megismerése is értékelés, az a helyes mag, hogy a logika éppen az ismeret *értéket* van hívatva magyarázni; teszi pedig ezt nem azzal, hogy egy transcendens *kell-t* gondol a maga tárgyául, amelyet sehol sem lehet igazolni s végre is „hit tárgya” marad, mint *Münsterbergnél*, hanem akkor, ha felderíti az öntudat azon transcendentalis törvényszerűségét, mely szerint az alkotás, a dolgok értelmi alkatának megteremtése végbemegy, azon *jelentésadó és rendező funkciók* összefonódásának szabályait,¹ melyek éppen azért fogják az egyetemes érvényű észelvek rendszerét hordozni, — melyekben egyszersmind az egyetemes logikai értékek is bennfoglaltatnak, — mivel az ismeret helyességének s így érvényének végső biztosítékai, mert végső feltételei. Éppen azért a logikai érték, a tárgy intelligibilis struktúrájának helyessége, az *igaz, előfeltétele és alapja az önérték többi fajainak*, azaz a szellemi jelentés — tartalom — új megvalósulási módjainak.

2. Új sikban valósul meg az önérték, azaz a maga jelentését kifejtő szellem, midőn a tisztán teoretikus viszonyból a cselekvés, a gyakorlati megvalósítás terére lép; az intelligibilis érték ebben a sikban érdemli a *jó* jelzőt; a jó azért a megvalósult igaz. Nem mintha a cselekvés jóságára csak a jelentés fogalmi tisztasággal való megragadása képesítne; az önértéknek éppen intuitív, közvetlen megélése a nemességi értékelés előkelő jellemvonása; de *erkölcsi értékűvé* a cselekedetet csak ezen intelligibilis jelentésnek, a szellemi lényeknek beömlése teszi, melynek megvalósítására az Én a nyílt titkok legnagyobbikával: az önelhatározással szánja el magát.

Mint ezen megvalósítás alanya, nevezetük az Én *akaratnak*, s azért áll *Kant* örökbecsű tétele, hogy csak az akarat a jó, a szellem önértékét megvalósító Én; erkölcsi értéke azért független az eredménytől, hanem csak ezen *minőségétől* függ,² melyet önelhatározással megvalósít. Saját lényegének ezen önelhatározásából eredő megvalósítását jelenti az akaró Én szabadságának értékelő követelménye; azért nem ellenmondás az októrvény *mellett*, annak formáiban a szabadságot állítani, mert ez egyszerűen azt teszi, hogy a maga természetét, lényegét fogadja el az Én motívumnak.³

Az erkölctannak azért, mint az erkölcsi érték filozófiájának, feladata az öntudat azon tevékenységi módjának transcendentalis feltételeit felderíteni, melyek a *legfőbb vetületet*, a cselekedetben realizált önértéket létesítik. Ez a transcendentalis munka, ez az *ismeretelméleti* taglalás emeli az erkölcsi érték filozófiáját az empirikus — „von unten” — lélektani és szociológiai anyaggyűjtés fölé; a transcendentalis gyökerek ismerete képesíti azon empirikus, tényleges törvények *deduktív* értelmezésére, melyek magyarázatában áll éppen a filozófiai munka. A filozófiai jelleget itt is az ismeretelméleti álláspont és módszer adja — s ebben van *Cohen* módszeres eljárásának mély igazsága, midőn az etika alapozásául erre a kérdésre keres feleletet: minő logika teszi lehetségessé az etikát?⁴

3. Végre új megvalósulási módja és alakja az önértéknek, midőn az érzéki „végsőségekbe” öltözve jelenik meg; az érzéki szemlélet formáiban, az *aisthesis* számára alkalmas alakban megjelenő önérték az *esztétikai érték*. Az ismerés is akkor van ugyan befejezve, midőn a jelentés az érzéki vonásokat teljesen áthatotta, midőn a projekció a szemléleti külsőségek legparányibb izetségét is éppen átszellemesítette, — innen azon paradoxonnak látszó tétel értelme, hogy az általános — az egyes;⁵ de az esztétikai érték megvalósításában — és azért tudatos utánpéztésében, élvezésében is — az öntudat *viselkedése* más. A logikai sikban a jelentés *valóságára* fordul az Én; az erkölcsi sikban éppen ezen reális életvalóságok csapnak össze, onnan az erkölcsi értékelést kísérő érzés ereje és hevése.

Ellenben az esztétikai viselkedésben az öntudat a logikai és erkölcsi viszonyok *főlé* lendül, azokat egyaránt szemlélete tárgyává teszi, szemléli, intuitív tömörítő egységben, a jelentést a hozzá tartozó érzéki végsőségekben. Éppen azért az esztétikai szemlélet a legmagasabb tudatállapotot jelenti, a lényeges összefüggései szerint megértett világ, a való és a kellő, egyaránt nyugodt, izoláló szemlélete tárgyává lesz az esztétikai öntudatnak, *jelenés* (Schein), ellenállásától megfosztott kép s művész az, ki ezt a jelenést, az intelligibilis alkatával adott érzéki végsőségeket magára öltött jelentést az érzéki sikban meg is valósítja. De minthogy az utánpéztés törvényei azonosak az alkotásával, az esztétikai szemlélet vagyis élvezés

¹ Ezeket részletesen I. A megértés stb. IV—V. sect. kül. 45. és köv. I.

² L. *Kant*: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (Kirchmann) I. Abschn. S. 10.

³ Ilyen eredményre jut *Simmel* is: a szabadság = az Énnek az ösztönök feletti formáló uralma. (i.m. 83. I.)

⁴ *Cohen*: Kants Begründung der Ethik² 14: „Die Formulierung der ethischen Aufgabe als einer Lehre vom Sollen hat demnach auch vor allem der Frage zu begeben: Welche Logik führt zu solcher Ethik?”

⁵ L. A megértés stb. 61-2. I.

törvényei is összeesnek az alkotáséival: újból meg kell magunkban alkotnunk a művet, hogy élvezhessük; a felismerés itt is az alkotás ismétlése.

Ezzel van az a mélységes gondolat tovább mélyítve, melyet *Kant az ítéző erő bírálatában* fejtegetett, hogy az esztétikai tudat kapcsolja össze a *van* és a *kell* birodalmait. Az esztétikai viselkedés legmagasabb voltát jelenti ez, melyet az biztosít, hogy az esztétikai szemlélet tárgya minden valóság lehet — azért is ebben a tömörítő szemléletben találja Böhm az ideális értékelés előfeltételét általában, mert ez a szemlélet a való és kellő intelligibilis alkatát maga teremti meg; azért nevezi Böhm a művészt „aktiv filozófusnak, ki a szemlélés és jelentések természetét érti és gyakorolja,”¹ ki a megértett anyaggal szabadon játszik, mert az ismerés és erkölcs álláspontját, mint a tömörítő szemléléssel áthaladt fázisokat, maga alatt látja, — azért „az igazi művész csak a nagy tudású és erkölcsileg kompakt ember lehet,”² ami ugyan nem kívánja a fogalmilag tisztázott, tudományos ismeretet (ámbar *éppen az esztétikai tudat posztulálja a rendszeres teljességet*)³ s ennyiben igaza van *Volkeltnek*, midőn a jelentés „érzelemszerű” megragadását hangsúlyozza,⁴ de ezzel az értelmezéssel legalább elvileg véglegesen tisztázva van a művészet, tudás és erkölcs oly sokszor összezavart viszonya.⁵

S ezzel néhány nevezetes kérdésre is világosságot vet Böhm, melyek az esztétika kanti alapvetésében még elvi tisztázást nem nyertek. Ilyen mindenekelőtt az értékfajokat kísérő *tetszés* természete. Kant az *érdekeltségben* találta a megkülönböztető vonást; a kellemes és a jó érdekekkel jár, ami *hiányra* utal, melyet csak reális létező elégíthet ki, ellenben a szép nem kívánja a tárgy való létét, azért érdekeletlen, tetszését nem is a reális célszerűség, se nem a fogalom (azaz a jelentés) kelti, hanem formája.⁶

Ámde nyilvánvaló, hogy a tetszések megkülönböztetésében az érdekeletlenség nem lehet döntő, mert hiszen *lélektanilag* minden alkotást egy hiány pótlásának szüksége indít meg, tehát minden pótlás hiányra utal vissza s annyiban *minden tetszés érdekelt*, mert mindenik a hiány pótlásából ered; a szép is egy ösztönkötetést old fel: azért minden tetszés *lehet* érdekelt, bár nem kényszerűen az, ha nem ösztönöz további vágyakozásra. A kérdés forduló pontját azonban az a belátás ragadja meg, hogy *nem is a lélektani előzmény, a hiányérzet, az érték mérője*, (ha van is ilyen értékmegállapítás), hanem az értékelt tárgy tartalmi vonásai = jelentése; éppen azért nem a lélektanilag indokolt érdekelttség a tetszések különbségének alapja, hanem *tetszésnek magának minősége*, azaz tartalmi alkata, mely az egyes esetekben különböző azért, mivel az önmagát más-más módon megvalósító Énnel éppen ezen új tevékenységi módját kíséri, midőn az Én a maga önállóságának sikerérzetét megéli.⁷

E közvetlenül megélt sikerérzet az érték mutatója, azért az élv az érték indexe, s mint ilyen, ismerési oka és heurisztikus elve; ebben van az élv jelentősége az értékelés folyamatában,⁸ de nem ez a lélektani középtag az érték mérője, mivel maga csak az önmagát állító tartalom reflexe, s értéke, mint egyetemes indexé, ettől a tartalomtól, az Én értékétől függ, mely a hiány és kielégedése fölött is dönt, s melyre nézve a lélektani mozzanat, az érdekelttség, éppen azért nem kritérium, mert minden érdek hiány kielégítése, ha nem nyilvánul is mindenütt, csak ha a salakos ösztönökből fakad a kielégedés.⁹

De az érdekelttség kritériumának elesésével, mint amely még lélektani, ontológiai kategória s így az értéktani transcendentalis kutatásokon kívüli területre vonatkozik, érvénybe lép az esztétikai értékre nézve is az önérték megvalósulási módjáról megállapított tétel: *jelentés nélkül az esztétikai érték nem képzelhető*, csak az érzékiségbe beömlő λόγος — nem is a „szublimált érzékiség” — teheti széppé a valóságot; nem a moralizáló vagy filozofáló esztétika követelménye ez, hanem az önérték megvalósulásának belső kényszerűsége.¹⁰

¹ Axiol. 329. I.

² Axiol. u. ott.

³ Nyomatékosan emelte ki Böhm úgy logikai, mint esztétikai előadásaiban, különösen *Nietzsche* azon mondása ellen, hogy a rendszer — a becsületesség hiányára mutat.

⁴ *Volkel*: System der Aesthetik I. 378. Gefühlsmässigkeit der Vorstellung.

⁵ L. az egészhez Axiol. 317—29. I.

⁶ L. *Kant*: Kritik der Urtheilskraft 2—5. 14. §.

⁷ L. Axiol. 303—9. I.

⁸ Axiol. 21. és 28. §.

⁹ U. ott 309. I.

¹⁰ L. Axiol. 35.

S ezzel tartalmilag is ki van egészítve s elmélyítve Kant tétele, hogy a szép *formájánál* fogva tetszik,¹ melyet Böhm alapvető fejtegetései már a *forma* értelmezésével elmélyítettek, kimutatva, hogy a forma = az alany formáló funkciói, melyek a tárgynak tartalmát = jelentését és szemléleti alakját adják. E tartalom megvalósulása az öntudat legmagasabb tevékenységi módjával: az érzéki alakot átható szellemiség, ez a szép, — ez volt Kant gondolatának gyökere, midőn az esztétikai tetszés alapját a szubjektív célszerűségben látta, azaz, az ismerő erőknél a tárgy formájával való összhangzó összesimulásában² vagyis a formáló funkciók egymásközi összhangjában, s ebből világosodik meg az a további tétel,³ hogy szép csak az, ami a célszerűség formája miatt tetszik, mert ebben az van kiemelve, hogy a tárgy *tartalma* e célszerű szubjektív viszony kifejlődésére nézve közömbös: *minden* tárgy lehet szép, mert minden tárgy formáló funkciói között létesülhet ez a megfelelés.

Ezekben a fejtegetésekben egyszersmind konkrét illusztrációját kaptuk annak, hogy mi az esztétikának, mint az esztétikai érték elméletének rendszeres teendője. Azoknak a transzcendentális funkcióknak felderítésében áll az, melyek az öntudat e sajátos tevékenységi módját éltetik, melyek az értelmi szemlélés (az *intuitio*) s az érzéki szemlélés összefonódását szabályozzák; s mikor ebből az apriori alkatból meg tudja magyarázni a szép *tényleges* törvényeit, akkor megszűnt a „von unten” és „von oben” esztétika ellentéte, melyet csak a filozófiai lendületre képtelen empíria sürget fontoskodva, mivel nemcsak a spekulatív gondolkodás természetét, hanem még a maga tárgyát sem érti — s az lesz az egyszerűen — tudományos esztétika, melynek központi része szintén az az ismeretelméleti kutatás lesz, melyben általában a filozófia lényeges jellemét találtuk.

S még két nevezetes kérdés dönthető el most, melyek a jelen filozófiájában oly nagy érdeklődés tárgyai: egyfelől az értékfajok összefüggése, másfelől ezen értéktani disciplinák *normatív jellege*. Az elsőnek jelentőségét illusztrálja az a gond, melyet az esztétika, de különösen a metafizikai esztétika az igaz, szép és jó viszonyának megállapítására fordított, s amely *Hartmann* gúnyolódása dacára⁴ nem hiu fogalmi rubrikázás, hanem nagyon is életbe vágó elméleti és értékelési problema, melynek, magva az *értékek rangsorának*, s így a rájuk épülő tudományok rendszeres helyének kérdése.

S a kérdés megoldására a transzcendentalizmus, mely az igaz, jó és szép értékeiben ugyanazon önértékű valónak, a szellemnek megvalósulását ismerte fel, azt az egyszerű kulcsot adta kezünkbe, mely a filozófiának, mint a valóság magyarázatának egyáltalában összes problémáihoz megnyitja a zárat: azon metafizikai felfogás teljes elhagyása a megoldás föltétele, mely az érték fajokban valamely magánvaló reális entitást lát. *Csak a tartalomban lehet az érték*; az a tartalom pedig a szellem önkifejlése; s csak ezen mindenütt egyformán *szellemi tartalomnak különböző megvalósultságára* vonatkoznak az értékjelzők, s más *rangfokozat* köztük nincs, mint az, amelyet a megvalósulás logikai, azaz transzcendentális törvényszerűsége szerint állapít meg köztük a tudatos utánpéztés: így előfeltétele az igaz a jónak és szépnek, de a három értékterület határozott jelentésű valóságra vonatkozóan, egyszerűen *azonosítani* őket egymással nem lehet; nem minden igaz szép is; az igaz tehát lehet széppé, *ha* a jelentés érzékileg megvalósítható, de a szépnek *kell* igaznak lennie, *mert* az intelligibilis érték megnyilatkozása, míg az *igaz* csak a cselekvés megvalósító síkjában lesz *jóvá*, „jó” gondolat — jó négyzetszám vagy rózsa — a köznapi felületesség szólama, valamint „helyes akarat” sincs, az csak *jó*. Más természetű rangsort, állítani fel, fogalmi játék, amely elfeledi, hogy itt ugyanazon érték megvalósulási mozzanatainak logikai összefüggéséről van szó.⁵

Más kérdés az egyes értéktanok *rendszeres helyének* megállapítása; s erre nézve csak röviden jelezzük, hogy az esztétikai állapot természete miatt, melyben a szellem legmagasabb viselkedési módját mutatta fel, az esztétikát a filozófiai rendszer betetőzőjéül tekinti Böhm, mint azon tevékenység magyarázatát, mellyel az öntudat egész világát nyugodt, élvező szemlélete tárgyává teszi, ahol mintegy *sub specie aeternitatis* terül el előtte, ha csak pillanatokra is, a munka eredménye, s a megvalósítandó előre vetődő értelmi képei, az ideálok.⁶

S csak az értékelés alkatának és értelmének ezen tisztázása után lehet végre az értékdiszciplínák *normatív* természetét érteni, melyet némelyek az értékelő jelleggel egyszerűen egynek tartanak, ami

¹ Aminek befejezetlenségét *Simmel* is érzi; l. érdekes fejtegetéseit i.m. 157. és köv. l.

² *Kant*: Kritik der Urtheilskraft (Kirchmann) 28—9.

³ U. ott 82. l.

⁴ *Hartmann*: Die deutsche Ästhetik seit Kant; Hegel, Vischer, Deutinger, Weisze s mások bírálatában.

⁵ Axiol. 95—6. §.

⁶ L. Axiol. 325.

módszertani zavarokra vezet.¹ A normatív jelleg nyilván a kötelezéssel függ össze, s az első kérdés akkor ez: azok a szabályok a kötelezők-e, melyeket a logika, etika, esztétika felderítenek? Bizonyára nem; a szabályozó jelleg nem ezt jelentheti, mert hiszen minden tudomány azokat a törvényeket teszi tudatosokká, melyek szerint sajátos tárgyának életsorsa lefolyik, s azért még a gazdaságtant sem mondják normatív tudománynak, pedig éppen az érték egyik fájával (sokáig egyetlennek tekintett fájával) foglalkozik,² még kevésbé pl. a fizikát vagy biológiát. Hanem e jelleget azzal érdemlik ki, hogy az érték megvalósulásának ezen öntudatosra tett törvényei alapján „a lélektan azzal toldják meg, hogy a *projectio céljává teszik az érték megvalósítását*”, s annyiban az elérendő feladat számukra: a *tökéletes jelentés teljes kialakulása*,³ de azzal, hogy az önérték megvalósulásának törvényei kötelezik az alkotást, még csak merő tautológiát mondanánk, azzal meg, hogy a tudomány szabályai köteleznek, csak a kötelezés értelmétől s a problema ugró pontjától távolodnánk. A kötelezés nem a szabályokból ered, hanem a megvalósítandó értékből, a kötelezés pedig vonatkozik az *öntudatra*, annak *kell* megvalósítania azt az értéket, kell pedig azért, mert az a saját lényege.⁴

Ezzel a kérdés egész értelme megváltozik: nem a tényleges törvények egyszerű stilisztikai átformálásában fog állani az értéktanok normatív jellege, mint pl. *Volke*lt véli az esztétikáról,⁵ hanem abban, hogy az érték megvalósításának, a tökéletes jelentés sértetlen megóvásának öntörvényeit képesek feltárni. Maguk e törvények egyszerű ontológiai tények, amíg teoretikusan megjelenítjük magunk előtt; de a szellem a maga megvalósulási törvényeit ismeri fel bennök s csak ezen tudatos azonulásban pattan ki a kötelezés egész életbevágó jelentősége: önmaga legértékesebb tartalmának megvalósítására kötelezi az öntudat — saját magát, tehát a szépet előbbre helyezni az éltnél és hasznosnál, az igazat mind a háromnál s a jót valamennyinél.⁶ Ez *Rickert* mondásának igaz értelme, melyre *Ssallagoff* hivatkozik;⁷ csak a tudatos alanyra vonatkozik a követelés s így a szabályozás, mert a szabályozó az öntudat öntörvénye, vagy, minthogy a szellem lényege a fejlődés, s az alacsonyabb fokról a felsőbbre kényszerű a fejlődés, azért a kötelező igazában véve „a *felsőbb érték előállításának szükségképpen anticipációja*”,⁸ mint ama nemtudatos fejlődési kényszer tudatos kiemelése, célul való kitűzése. S minthogy a „jövőnek ezen önprojekciója”, a tudatosan célul kitűzött vetület, mely az intelligencia legfőbb fejlettségi fokát állítja mértékül az elért való megbecslésére, az *ideál*,⁹ azért azt lehet mondani, hogy *csak az ideál kötelez, szabályoz*,¹⁰ melynek tartalma a mindenkor Én magasságától függ, de a mely, öntudatosan fogadva el a maga lényegének parancsszavát, — azt az egyetemes ontológiai kategóriát, mely a fejlődés összes mozzanatai közti viszonyt jelenti, t.i. a *kényszerítést*, *kell* alakjában tudatosan magáévá teszi, s ezzel az egyoldalú kényszerítést megszakítva, megveti lábát azon a ponton, honnan világa öntudatos kialakítását, önmaga kifejtését önelhatározással bevégezheti.¹¹

Az értékdiszciplínák normatív jellege ezek után azt a rendszeres érettséget vagy magasságot jelentheti, mely azzal teszi őket méltóvá arra a jelzőre, hogy képesíti felderíteni azon feltételeket, melyeknek az öntudat, a szellem megvalósulása alá van vetve, vagyis ama transcendentalis alkat tényezőit, melyeknek összefonódása teremti meg az Én világát s ebben önmaga kifejlődését. Csak ezen transcendentalis alkat ismerete alapján képesek a pusztá *leíró* álláspontról az *előíró* álláspontra lendülni, mert képesek *dedukálni* a tényleges törvényeket, amelyek, mint *Husserl* mondta,¹² nem *normák*, csak normául szolgálnak, mivel azon

¹ A két jelző összekeverése alapján tagadja meg *Segal* az esztétikától — mind a kettőt. (Psychol. u. normative Aest. Zeitschrift für Aest. u. allgem. Kunstwissenschaft, II. B. 1907.)

² A gazdasági értékelés egyoldalú uralmáról I. Axiol. 10—21. I.

³ Axiol. 316. I.

⁴ Axiol. 103. §.

⁵ *Volke*lt, i.m. I. 46. I. és III. fej. — Ezt bírálja *Segal*, a nélkül, hogy helyesbítené birná.

⁶ Axiol. 337.

⁷ *Ssallagoff* cikke (Zeitschrift für Philos. etc. 143. B. 178.) idézi *Rickert* mondását (Zwei Wege 210. I. „Der Wert wird sofort zum Sollen, sobald man ihn auf ein anerkennendes Subjekt bezieht”, „dann tritt er diesem als Regel, als Norm gegenüber.” (Vom Begriff des Geltens in der modernen Logik.)

⁸ Axiol. 439-40.

⁹ L. *Böhm*: Az *idea* és *ideál* értékelméleti fontossága. (Magyar Filoz. Társ. Közl. XV. füzet.)

¹⁰ Axiol. 339. I.

¹¹ L. Axiol. 341-2. I.

¹² L. *Ssallagoff* cikkében 166.

önérték öntörvényét fejezik ki, melyre e törvények kötelező volta vonatkozik s amely azoknak forrása és kötelező alanya. — A normatív jelleg azért e tudományokban a rendszeres álláspont magasságát, közelebbről, tartalmilag, azon ismeretelméleti, transcendentális álláspont teljes keresztülvitelét jelenti, melyben a filozófia megkülönböztető specifikumát ismertük fel, s mely a deduktív — előiró eljárás előjogainak kinyerésével jutalmazza meg a filozófiai munkást.

*

*

*

Feladatunk végére értünk. Célunk volt: azt a gondolatvilágot vázolni, melyet Böhm a Kanttól biztosított alapokra épített; azt a továbbfejlesztő munkát, mellyel az *igazolt* alapelvekre, a transcendentalizmus igazolható elveire épülő világmagyarázatért s ennek alapján az „értelmet és kedélyt” igazán „kielégítő világnézetért folytatott tudományos munkához Böhm a transcendentalis filozófia szellemének következetes keresztülvitelével járult. Ez a cél igazolja, úgy hisszük, azt az eljárást, hogy Kant és Böhm viszonyának vázolásában az éltető szellem közösségének felmutatására nagyobb gondot fordítottunk, mint az egyes tanrészletek összevetésére, s hogy Böhm gondolatvilágának több helyet adtunk, mint az eszme megalapítójának. De éppen a szellemi rokonság, melynek tanúi voltunk, jogosít fel a két férfiú életművének összevetésére, s irta elő módszer gyanánt annak a gondolatmenetnek vázolását, mellyel a közös csira Böhm elméjében sajátos kifejlődését nyerte. Természetesen itt is meg kellett elégednünk azzal az inkább módszertani munkával, mely az elágazó szálak főirányait és összefüggését kívánta kiemelni s az *egésznek* vázlatát adni, lemondva a részletek finom gazdagságának megjelenítéséről, melyek Böhm és Kant viszonyának oly termékeny kutatásában külön tanulmányok hálás tárgyai lehetnének.

E viszony képét bizonyára sok új és nagy jelentőségű adalékkal fogja teljessé tenni Böhm élete nagy művének utolsó teljesen elkészült részlete, melynek megjelenését s talán hatása jeleit a kegyetlen sors már nem engedte megérnie. Utolsó tanulmánya, a *Megértésről*, — mintegy előhírnöke az utolsó nagy munkának: a *logikai érték tanának*, — egy gazdag programot tárt szemeink elé, mely egy egész élet céltudatos búvárkodásának legszebb jutalmául a világkép legfinomabb szálainak, legszubtilisebb összefüggéseinek megvilágítását, a transcendentalizmus legértékesebb felismeréseit ígéri. Amit a *logikai érték tana* nyújtani fog, az a nyereség lesz mértéke annak a veszteségnek is, mely az etikai és esztétikai értékek rendszeres kifejtésének immár pótolhatatlan elmaradásával érte a világnézet kiépítésére hivatott filozófiát.

Azonban e befejezetlensége dacára is, mai alakjában is, melynek a posthumus tanrészlet általi tökéletesítését még csak sejtjük,¹ önértékű bizonyítéka marad a Böhm életműve ama páratlan reform jelentőségének egész világfelfogásunk kialakítására nézve, melyet Kant kriticismusa teremtet. „S aki a modern filozófia jelenlegi állását ismeri, az nem fogja feleslegesnek találni, ha egy férfiú azon problémákat veszi újból boncoló kése alá, melyekre Kant a maga álláspontját tüzetesen nem alkalmazta.” E szavakat bár három évtizeddel ezelőtt írta le Böhm,² ma is érvényesek, mert a helyzet nem sokban különbözik attól, melyet Böhm műve megírásakor maga körül látott. Gondos számbavétele a Kant örökségének nem hiányzik; tovább fejlesztésére, Kanton *túl* lépésre is — s Kant szellemének továbbfejlesztésére az egyetlen mód éppen az: Kanton *túl* lépni — nagyjelentőségű kezdeményezéseket tett közkinccsá az új filozófiai eszmélés s különösen az újkanti irány, s akik egy türelmetlen gesztussal fordultak el a Kant kérdéseitől, a saját kárukra okulva kénytelenek a sokáig el nem hanyagolható létkérdésekre feleletet adni. De a kriticismus szellemének igazi uralma azzal a belátással fog kezdődni, hogy a mi világunk magyarázatát egyes egyedül azon tényezők felismerésétől lehet remélnünk, melyek azt megalkották, s melyek nélkül, igaza *van Chamberlainnek*, „sem világunk, sem ész, következésképp ismeret se lehetne.”³

Az alkotó feltételekből, a transcendentális tényezőkből érteni az ember világát: ez volt a feledhetetlen kanti örökség; ez a filozófia „világfogalmának” méltó tartalma, melyet Kant szembeállított a filozófia „iskolai fogalmával”,⁴ s melynek megvalósításán az emberiség együttes munkája dolgozik, hogy amit Natorp és Kinkel már Platonban megtalálnak,⁵ egyszer valóban közkinccsé legyen.

¹ E dolgozat elkészülése után *A logikai érték tana*, mint *Az ember és világa* IV. kötete (1912.) meg is jelent; de felhasználása, fájdalom, már nem állott módunkban.

² Dialektika. Előszó, IV. l.

³ *Chamberlain*, H. St.: Kant, 606. I.

⁴ T. É. B. 501.

⁵ *Natorp*: Piatos Ideenlehre; *Kinkel*: Geschichte der Philos. II. B.

Ebből a munkából a magyar szellem filozófiai géniusza Böhm művével vette ki legméltóbban a maga részét, az ő életművével kapcsolódott részvétele az egyetemes feladat megoldásában önálló és önértékű láncszem gyanánt a közös munka élő láncolatába. A szellem belső alkatára való tudatos ráeszmélést tette Kant az „örök nyílt titok”, az ember és világa megértésének feltételévé; s azon túlra a filozófiai munkában való részvétel alapja és mértéke ennek a fordulatnak új meg új átélése lett. Ez az *élmény* éltette Böhm művét; ez volt a lényegrokon csirának termő helye, melynek sajátos kifejtése magának és nemzetének egyaránt helyet biztosít abban a munkában, mely a legmagasabb kérdésekre kíván felelni és szemeit azokra függeszti, kiket lángelméjük úttörőkké és korszakok tanítójává tett.

3. A LOGIKAI ÉRTÉK TANA. BEVEZETÉSÜL BÖHM FILOZÓFIÁJÁBA.

IRTA :

DR. BARTÓK GYÖRGY.

„τοῦ ὄντος τε καὶ ἀληθείας
ἐραστὰς τοὺς φιλοσόφους”

Platon.

„Denn nur das, was wir selbst
machen können, verstehen wir
aus dem Grunde.”

Kant.

(Plückerhez írott levelében. 1796.)

1. §. Az ismeretelméleti kutatások fontossága.

Kétségtelen dolog, hogy a filozófiai kutatások középpontjában mai nap az ismeretelmélet s a logika áll. Különösen a mióta *Husserl* nagybecsű logikai kutatásai napvilágot láttak, napról-napra nő az ismeretelmélettel foglalkozóknak serege, anélkül azonban, hogy az a rohamos növekedés értékbeli gyarapodást is jelentene az ismeretelméletre nézve. A filozófiának, mint exakt tudománynak szempontjából valóban öröndes jelenség, hogy e diszciplínának ismerettani jellegét követelőknak tábora jelentékenyen növekszik és mind több sikerrel bizonyítja állításainak, meggyőződésének igazságát. Arra kell azonban vigyáznunk, hogy az ismeretelmélet le ne kerüljön arról az útról, amely biztosan vezet a kívánt cél felé és ne alkalmazzon oly nézőpontokat, amelyek az ismerésnek jól megértett természetével ellenkezőek. Kutatásainknak minden egyes pontja exakt és szigorúan megállapított kell, hogy legyen. Eként haladva illő óvatossággal pontról-pontra, remélünk lehet, hogy a filozófiát az oly rég óhajtott biztos alapokra fektethetjük le és ezáltal szolgálatot teszünk nemcsak az egyes bölcsészeti tanoknak, hanem a tudománynak általában véve. Mert a filozófia, mint *ismerettan*, minden tudománynak alapja és betetőzője is egyszersmind. Főfeladata nem a világnézletek megalkotása, hanem az ismerésnek magyarázata és a tények megértése. Csak az ilyen értelemben vett filozófia érdemli meg a tudomány nevet s tarthat igényt arra a becsülésre, amelyet ez idő szerint éppen azoknak részéről nélkülöz, akik magukat a *reális* tudományok művelőinek szeretik nevezni.

2. §. Böhm filozófiája ismeretelmélettan s Énjének kifejlése.

A Böhm Károly filozófiája is merőben ismerettani jellegű. Amikor tehát a logikai értékről vagy a tudomány értékéről szóló fejtegetéseit megismerjük, tisztába jövünk egyszersmind egész filozófiai felfogásával, bölcsészeti álláspontjával és tisztán állanak előttünk azok az alapok, melyekre a filozófia egész épületének felépülnie kell. A logikai érték tanának elemzése alkalmas *bevezetésül* szolgál Böhm egész rendszeréhez. Nemcsak: — alkalmas bevezetésül szolgál a filozófiához általában.

Az *Ember és Világa*, — melyben Böhm filozófiai rendszere — előttünk kifejlik, a szó legteljesebb értelmében egy szerves egész. Nem hiában tekintette írója a maga Énjének kifejléséül, mert valóban organikus kapcsok fűzik az egyes részeket egymáshoz s a részeken keresztül vonuló jelentés tartalma kötetről-kötetre nagyobb fényben áll a figyelmes olvasó előtt, amint a maga kifejlődésében lépésről-lépésre tovább, fokról-fokra magasabban halad. Nincs az egész műben egyetlen részlet, mely ne a nagy egészet segítené; nincsen egyetlen fogalom, amelynek ne volna meg a maga határozott és egyetlen jelentése; nincsen egyetlen szakasz, amely csak felesleges cicoma volna. Innen van, hogy az *Ember és Világának* olvasása a legteljesebb odaadást, a tárggyal való összeolvadást, a legenergiusabb elvonatkozást s a reflexiónak ki nem fáradó erejét követeli. E mű nem tartozik azon olvasmányok közé, a melyek *elszórakoztatják* az elmét, hanem *igazi* filozófiai mű, a mely *felszabadítja* a szellemet s a léleknek szárnyakat kölcsönöz, hogy — ha van elég ereje hozzá, — bepöchlhesen a szellem világának legbelsőbb mélyeibe.

Az *Ember és Világa* Böhm Károly lelkének *egységes* projekciója, szellemének egységes vetülete, melyben a különböző fogalmakat a kérlelhetetlen logika vaskapcsai olvassák egy meg nem bontható, zárt egésszé. Ebből a logikai, szerves összefüggésből valóban lehetetlen kihagyni vagy készakarva mellőzni egyetlen fogalmat is a nélkül, hogy az egésznek értelme és jelentése kárt ne szenvedjen. Aki Böhm dialektikai fejtegetéseit tanulmányozza, úgy érzi magát, mint a kincskereső bányász, aki percről-percre mind mélyebbre kényszerül vágni csákányát, hogy végre a sóvárgott kincsnek birtokába jusson. Sokszor úgy hisszük, hogy a szívnek verése is áll, nehogy zavarja az értelem munkáját. A lélekzet összeszorul s a fogalmak szublimis világában túlságosan éteri lesz a levegő a vaskos valósághoz szokott kutató számára. Aki azonban a szellemi világ felséges magaslataira biztos repüléssel akar eljutni, annak nem szabad visszarettenie a mélységreszállás fáradalmaitól sem. Mélyre kell leszállanunk, hogy annál magasabbra emelkedhessünk azután; el kell oszlatnunk a homályt, hogy világossághoz szokjék szemünk.

E mélyreszállás nélkül meg se kísértük az alapfilozófiának tanulmányozását. Ok nélkül való és hiu törekvés volna az. Aki a maga szellemének mélységére alászállani nem tud, akár mert ereje, akár mert türelme nincs hozzá, az nem lesz képes a *valóság* mélységeit sem megérteni. Mert a valóságnak értelmét és jelentését csak az érti meg, aki a saját szellemét, annak értelmét s jelentését feltárni képes. — A filozófia valóban az a tudomány, amelynek tanításait *elsajátítani* nem lehet, mert itt minden egyes részletnek a saját bensőnkéből kell fakadnia, minden egyes fogalomnak a saját fáradságos *művünknek* kell lennie. A magunkba elmélyedés és a megértő utánalkotás az egyetlen eszköz, amely e területen célhoz vezet.

1. Böhm filozófiai rendszere és a logikai érték tana.

3. §. A rendszer első felosztása.

Böhm Károly a maga tanát Énjének kifejlésül tekintette és kötelességének tartotta, a szellem iránt tartozó kötelességének, hogy azt az Ént minél teljesebben, minél tökéletesebben kifejtse abban a rendszerben, amelyet az „Ember és Világa” c. nagy műve ad elő.

E rendszernek első felosztását az Ember és Világa I. kötetének 36. s köv. lapjain találjuk. Ezen felosztás szerint az egész filozófia, amelynek célja a megértés és magyarázat, *négy* nagy részre oszlik s ezen elosztás szerint négy önálló diszciplínára szakad. Az *első* rész a *dialektika* vagy *alapfilozófia*, mely a végfunkciók kritikáját adja; *második* rész a *fizika*, mely a külső világról szól általában, s a melynek 1-ső része a külvilág lételének értelmét kutatja, a 2-ik része az objektív tárgyak alakjaival s törvényeivel foglalkozik (elem, ásvány, növény s állati fiziológia), a 3-ik része pedig az öntudatos egyén szervezetét kutatja s a szellemi élet főbb problémáival foglalkozik. Ez a harmadik rész tulajdonképpen nem egyéb, mint a *filozófiai lélektan*. — A rendszer *harmadik* része a *pneumatológia* vagy *szellem-filozófia*, amely az egyéni szellem műveivel s azoknak törvényeivel foglalkozik három szakaszban: a *logikában*, *esztétikában* és az *etikában*, amely vagy a) az egyénre vonatkozik — *erkölcsstan* v. morális, vagy b) a társadalomra — *társadalomtan* v. politika. — És végül a rendszer *negyedik* része az u.n. *eschatologia*, amely az egyes és az emberiség céljáról szól; az egyéni élet becsét vizsgálja annak mindennemű viszonya alapján. Ez az utolsó rész tulajdonképpen csak függelék lett volna, amelyben Böhm, mint az Ember és Világa III. kötetéhez írott előszavában mondja, — „titkos vágyait szerette volna kifejezni.”

4. §. A rendszer első felosztásának módosulása.

Ez a felosztás azonban idők folyamán lényeges módosulást szenved. Amíg az első koncepció, amely 1883-ból való, a filozófiának három, illetve az eschatológiával négy önálló, de szervesen összefüggő részét különbözteti meg, addig az Ember és Világa III. kötetének Előszava a filozófiának *két* szférájáról beszél, melynek egyike az *ontológia*, azaz a *való* világnak tana, a másika pedig az *axiológia* vagy *deontológia*, azaz a *kellő* világról szóló diszciplína. Az ontológiának középponti gondolata a *szubstancia*, az axiológiáé pedig az *érték*. A két félgömbnek közös centruma: a *szellemiség*, amely a valóság szubstanciája s egyúttal az egyetlen értékes is. Az alapfilozófia vagy dialektika, melyet az I. kötet fejteget és a *szellem élete*, melyet a II. kötet ad elő, együtt teszik az ontológiának alapjait s e kettőhöz járul, mint harmadik ontológiai diszciplína, a fizika, amelyet azonban nem dolgozott ki Böhm. A filozófiának axiológiai szférájához tartozik a III. kötet, mely az általános értéktant adja elő s a három értéktudomány: logika, etika és esztétika. — A rendszer keretén belül azután az általános Értéktannak egyik részlete — a VI. fejezet — a két különböző jellegű diszciplínának — az ontológiának és axiológiának — közös gyökerét tárja föl s nevezhető *hypermetafizikának*, minthogy az ontológia és axiológia együttesen képezik a filozófiát, illetve metafizikát s ennél fogva a metafizikának közös gyökerét feltüntető metafizika bátran jelezhető hypermetafizika névvel.

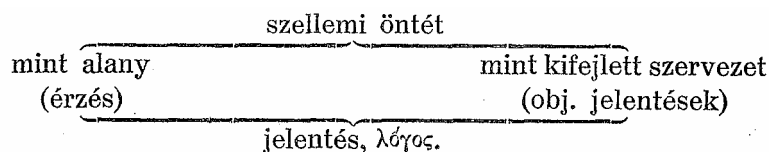
Böhm álláspontjának ezen eltolódása főleg egyetemi előadásainak hatása alatt ment végbe s évről-évre figyelemmel kísérhető. Egyet azonban jól meg kell jegyeznünk, azt t.i. hogy az álláspontnak az az eltolódása a Böhm filozófiájának karakterén, bölcsészeti álláspontján lényegileg semmit sem változtat, úgy hogy itt tulajdonképpen csak a karakternek megváltozásáról lehetne szó és az azonos álláspont alapján az alapeszmének s a vele szerves összefüggésben levő, benne rejlő gondolatoknak továbbfejlesztéséről, illetve szigorúan következetes végiggondolásáról és kifejezéséről.

5. §. A logikai érték tana és a többi értéktanok viszonya. A megismerés fontossága.

A logikai értéktana, amelyet az Ember és Világának IV. köteté ad elő, az összes értéktudományok alapja, mert hiszen az értéktudományok is *tudományok* s következésképpen logikai alapjuk a *megismerésben* rejlik. Aki tehát azon tanoknak problémáival s azoknak természetével megismerkedni akar, kénytelen mindenekelőtt a tudományok értékével tisztába jönni s annak az értéknek tisztázása által teremteni szilárd fundamentumot azoknak számára. A három értéktudomány, u.i. az önértéknek, a szellemnek különböző síkokban, a projekció vetületeinek különböző síkjaiban való kialakításával foglalkozik s mindháromnak

tárgya a *megismerés*. Ismeretelméleti szempontból tekintve ez a helyes álláspont. Amíg a lélektan az ismerés, akarás, érzés lefolyásaival foglalkozik s ezen lefolyásnak *ontológiai* törvényszerűségét állapítja meg, addig az értéktudományok az Énnek *öntudatos* kialakításával foglalkoznak s a gondolkodás, akarás és érzés *átértését*, azaz *megismerését szabályozó törvényeket igyekeznek kideríteni*. Mindhárom értéktudomány az Én öntudatos kialakítását akarja *megérteni*. Az Énnek ismerés által való kialakításaira vonatkozik a *logikai érték tana*; cselekvés által való kialakítására az *erkölcsi* értéktan; műalkotás által való kialakítására végül az *esztétikai* értéktan. E három tan tehát a legszorosabban függ össze egymással; egymáshoz köti őket széttephetetlen szálakkal a tárgynak közössége. *Aránylag* önálló közöttük csak a logika, miután tárgya nem vegyül sem az akarással, amint a voluntarisztikus itélettan hirdetői akarják, sem az érzéssel, amint Jacobi és elődjei hitték. Az etika már feltételezi a logikumot¹, az esztétika pedig gondolat nélkül megszűnni volna kénytelen. A logikát előzményül felteszi az etika s mindkettőt az esztétika. A három értéktannak különbségét tehát nem a tartalom, hanem az *álláspont* teszi. A logikai jelentés az erkölcsstanban erőteljes *cselekedetté* izmosul s az esztétikában a *műalak* bűbajos köntösét ölti magára. Miután pedig az önértéknek mindenik faja az Én megvalósítását szolgálja, az őket szabályozó törvények teljesen *aequivalensek*, de nem azonosok.²

Tudnunk kell már most, hogy az Én *öntudata* és az öntudatnak kibillenései képezik a szellemnek valóságát; tehát éppen oly *adottak*, mint maga a lét. E két csoportot a *jelentés* név alatt foglalják egybe. Az *öntétnek* egysége, melyről részletesen az Ember és Világának II. kötete szólt, a *jelentések hálózata*. A jelentésnek megvalósulása az Én élete s ezen megvalósulás formája a kivetés vagy projekció. Az Én jelentése az öntudat és érzés, alkotja a jelentések alanyi csoportját; a *szervezet* többi részei pedig teszik a jelentések tárgyi csoportját. A tárgyi csoportnak megértése az *ismerés*; a szubjektív csoportból fakad a megérzés, de *logikai átértés* csak mindkettőnek az Én öntétével való azonosításából fakad. Ebből pedig szükségszerűleg következik, hogy a *logikai átértés* egyformán szól úgy az alanyi, mint a tárgyi csoportra. — Ezekon felül helyezkedik el azután a reflektáló Én, amelynek önállítása a jelentések szabályozása útján történik. E fokon áll elő az *értékszabályozás is*, amelyben a tárgy maga az *öntét*, a szabályozó az *öntét egysége*, a fejlődés haladtával pedig a reflektált *öntudat*. Mindezekhez járul aztán a *lóγος* megértése. Azaz sémában:³



A *megértés* ezek szerint minden életfolyamatnak egyetemes feltétele. Az Én tevékenysége éppen abban áll, hogy mindent, önmagát is állítja, önmagával a Nemént azonosítja s az által megéri. Az Én ezen megértés által válik meg tárgyától és szabályozza meg önmagát. Mert hiszen a megértés nem egyéb, mint az alany és tárgy egységének (S+O) azaz a szellemnek azonosulása a vele szemben álló ideális Én funkcióival. A megértés után következik az értékelés aktusa, vagyis az öntudatos mívelés. Miután pedig hozzánk az Én természeténél fogva legközelebb áll a megismerés, ezért ezt alakítjuk ki először a logikai törvények szerint. Ha a megismerés területét kialakítottuk, azután mivelti kezdjük a Másnak valóságát cselekedeteink által — s ez a *kultúra* területe, melynek csak egy része az egyéni erkölcs. Végül a megismerés alapján eszközölt megmívelés újra tárgya lehet a megismerésnek és kialakításnak s előáll az *esztétika* területe.

A *lóγος* értékének ismerése az első teendő, ha azt akarjuk, hogy reakcióink öntudatosak legyenek. S ezért első diszciplína a *logikai érték tana*.

¹ Erre nézve lásd *Bartók György*: Az erkölcsi érték filozófiája c. művének fejtegetéseit. (1911. Kolozsvár). [A kötet megjelent elektronikusán 2005-ben a Mikes International gondozásában, http://www.federatio.org/mikes_bibl.html — Mikes International Szerk.]

² V.ö. *Ember és Világa* IV. kötet 28. s köv. lapjain közlött fejtegetésekkel.

³ Lásd: *Az Ember és Világa* IV. kötet 44. lapján.

6. §. Az Én kifejlésének menete.

Az egész kifejlődésnek menete — összegezve az elmondottakat — a következő. *Első* fokon elé áll az öntudatlan alkotás; az önmagát rnegérző alany és a tárgyi szervezet kifejlik. *Második* fokon *öntudatos* alkotás által *megértjük* azt, ami az első fokon kifejtett. A *harmadik* fokon öntudatosan s *értékelve* alkotunk. A *negyedik* fokon ezt az alkotást öntudatosan és *értékelve* felfogjuk. Két-két összetartozó sort kapunk ekként:

- 1) öntudatlan alkotás és öntudatos felfogás,
- 2) öntudatos értékelő alkotás és öntudatos értékelő felfogás.

Az első sorban található az egyes Én öntéti kialakulása és társadalommá bővülése. Az Én u.i. ha magát kifejtette, teremti a társas Mást s családjá után megvalósítja magát a politikai hálózatban. Ezen viszonyokat szabályozó törvények *természeti*, ontológiai törvények. De az Én minden kialakulást tudásul vesz, mint kényszerű alkotást és a maga funkcióira való visszavezetés által *megérti*. Megismeri pedig nemcsak *jelentését* a kivettettnek, hanem *viszonyait* is s azokat fixirozva *törvényekül* ismeri el. E törvények jellege *ontológiai*. Ezekre az alkotásokra már most *reflektál* az Én s ezen reflexió által áll elő az *érték*. Erről az értékről szólnak az *értéktudományok*, amelyek egy felsőbb fokú, szabad Én alkotásai. Az értéktudományok tárgyról reflektál általában az *axiologia*; megvalósultságáról a különböző síkokban szólnak a speciális értékdiszciplinák: az ismeret elmélete, a cselekvés elmélete és a műalkotások elmélete. Mindenik értékdiszciplinának lelegeje pedig az *ismeretelmélet*, a *logikai érték tana*.

7. §. A logikai érték tanának alapvető fontossága.

Az elmondottak alapján a logikai érték tanának a filozófiai rendszerben elfoglalt *helyét* következőképpen határozhatjuk meg. Igyekeztünk világossá tenni, hogy minden szellemi aktusnak gerince a jelentés, vagyis az a minőség, amellyel az aktusban megvalósuló tartalom rendelkezik. Ebből a jelentésből, a jelentésnek minőségétől nyer értéket a cselekedet és az érzés. E háromnak értéke a legszorosabb összefüggésben áll és tökéletes párhuzamosságot tüntet fel. Minél értékesebb a jelentés, annál értékesebb a jelentést kísérő érzés és a megvalósító cselekedet. A logikai érték tanának feladata a jelentésnek megértése és a megértett jelentések viszonyainak feltüntetése lévén, ebből egészen önkényt és természetesen következik, hogy ez a tan képezi alapját a másik két értékdiszciplinának s következésképpen ezeket meg kell előznie. Sőt még tovább kell mennünk s azt kell állítanunk, hogy a logikai érték tana általános érdekléssel bir nemcsak az axiologiai jellegű tudományok és a filozófia egészére nézve, hanem általános értékkel bir a tudományra nézve általában, mert hiszen minden tudomány csakis az ismerés álláspontján lehetséges, a logikai értéktan pedig ezen *ismerésnek a tudása*. Az ismerésnek ezen tudása a reflexiónak legmagasabb fokán áll elő: ott ahol az elrendezett tudást tesszük elmélkedésünk és vizsgálatunk tárgyává. E fok egyszersmind a filozófiai belátásnak is legteteje. A logikai érték tana minden ismerés fölé elhelyezkedett tudomány, amelynek jellege a legabsztraktabb természetű s e tekintetben a matematikával rokon. Mint minden ismerés, azaz tudomány fölé elhelyezkedett tan nem arra törekszik, hogy a tudást megszerezze, hanem főtörekvése az, hogy ezen tudás *érvényességének*, *bizonyosságának* alapjait felderítse. A logikai érték tana a tárgyas tudás bizonyosságának, érvényességének *gyökereit* fürkészi.

8. §. A logikai fejtegetések menete.

Ekként jellemezvén röviden s csak éppen a fővonások tekintetbevételével a logikai érték tanát, fel kell tüntetnünk előzetesen azt a *menetet*, amelyet diszciplinánk a maga fejtegetései során követ.

A logikai érték tana, a tudomány értékével foglalkozván, első sorban annak lényeges egyező vonásait tünteti föl s ezen vonások között keresi éppen azt, amely által a tudományoknak különböző tartalma értékessé válik. E célból 1-ször a tudománynak logikai alkatát kutatja s ezen alkatnak konkrét formáit mutatja föl. Mielőtt azonban e két problémának megfajtására indulna, szükség a *megismerésnek* funkciójával tisztába jönnie, mert hiszen minden tudás a szellem egy sajátos tevékenységének, a megismerésnek eredménye. E kérdéseknek tárgyalása együttvéve adja az ismerésnek elméletét vagy a tudománytant, amelynek ezek szerint feladata volna a tárgyat képező *jelentésnek* fogalmát, tartalmát, fajait megállapítani, — e részt nevezi Böhm *jelentéstannak* vagy *logikai materialisnak*; másrészt pedig e jelentések kapcsolatának *formáit* feltárni, — e résznek neve *formatan* vagy *logika formalis*, amelynek keretében kell

eldönteni az *igazság* problémáját is. Mindezekre következik végül a tudomány értékének vagyis a logikai érték természetének kifejtése a jelentéstan és a formatan eredményeinek alapján.¹

A logikai érték tana tehát Böhm előadásában a következőleg tagolódik: *I. szakasz* szól a tudomány logikai alkatáról s annak konkrét formáiról. A *II. szakasz* a tudomány értékét tárja föl. Az *I. szakasz* bevezető §-ai a megismerés struktúráját elemzik meg. Az *I. alszakasz* a jelentés fogalmát fejtegeti s rendszerét adja elő (logica materialis.) A *II. alszakasz* az elrendezés tana címet viseli (logica formalis) és a jelentések viszonyairól szól. A logikai értéknek megállapítása a *II. szakaszban* történik az *I. szakasz* két alszakaszának eredményei alapján.

A mi fejtegetéseink a keretek megtartásával, következő főpontokban igyekeznek a logikai érték tanát röviden előadni. Első sorban az ismeretelmélet főproblémájára és módszerének kérdésére igyekszünk feleletet adni. Azután a jelentéstan főbb eredményeivel óhajtjuk a szíves olvasót megismertetni s végül az *elrendezés tanának*, valamint a tudomány értékéről adott fejtegetéseknek kapcsán a logikai érték fogalmát állapítjuk meg. Részletekbe természetesen nem bocsátkozunk, de a főbb pontok kiemelése és megvilágítása talán sikerülni fog.

2. A ismeretelmélet főproblémája és módszere.

9. §. Az ismeretelmélet függetlensége és önállósága.

Ha a dialektika, illetve a metafizika minden tudásnak éltető gyökere, úgy az ismeretelmélet bátran nevezhető a dialektika gyökerének. Az ismeretelméletnek ebből a helyzetéből igen fontos következtetések vonhatók le. Az alábbi sorokban megkíséreljük ezen következményeknek rövid fixirozását, különös figyelmet fordítván az újabb ismeretelméleti áramlatokra, amelyek kellőképpen bizonyítják, hogy a diszciplinának jellegére, helyzetére és módszerére nézve még ma is a legnagyobb bizonytalanság észlelhető. Anélkül, hogy az ismerés elmélet jelenkori állásának bővebb ismertetésébe és taglalásába bocsátkoznánk, szükségesnek ítéljük, Böhm logikai tanának helyes megértése és méltánylása szempontjából, az egyes kérdések tárgyalásánál az újabb gnoseologusok nézeteit is bevenni fejtegetéseink körébe.

Böhm Károly filozófiai álláspontján teljesen lehetetlenség az ismeretelméletet oly tudományokkal hozni szerves kapcsolatba, vagy hogy helyesebben fejezzük ki magunkat, olyan tudományokra alapítani, amelyek már feltételezik az ismeretelméletet s annak eredményeire kénytelenek rekurálni, ha helyes eredményre akarnak jutni. A Böhm rendszerében az ismeretelmélet egy egészen önálló, saját módszereit követő tudomány, amely nem a *logikára* támaszkodik, amint azt az újabb filozófusok közül pld. Riehl, Windelband, Cohn, Wundt stb. hirdetik, hanem minden filozófiai diszciplinának alapját és gyökerét képezi. Az ismeretelmélet tehát nem épül sem a fiziológián vagy pszichológián, sem a metafizikán vagy a logikán, hanem éppen megfordítva, mindezek a tudományok már feltételezik az ismerésnek elméletét, mert hiszen az ismerés struktúrájának feltárása és megértése az első feladat, amelyet minden filozófusiak meg kell oldania, mielőtt az egyes részletkérdéseknek fejtegetését megkísérlené. Figyelmesebb vizsgálat meggyőzhet arról, hogy a lélektan és a metafizika, illetve a metafizikának második része, a kategóriák tana, már feltételezi az ismerés struktúrájának ismeretét s annál fogva annak alapjául sem szolgálhat. De nem szolgálhat alapul a logika sem, miután szükség először az ismerésnek szerkezetével tisztába jönnünk, mielőtt azt szabályozni óhajtjuk.

Az ismeretelméletnek ezt az alapvető fontosságát téveszti szem elől a mai filozófia s ennek a körülménynek köszönhetjük azt, hogy e diszciplína, dacára Kant alapvetésének, még ma is oly kezdetleges alakot mutat és oly ingatag alapokon épül, mintha most élné csecsemőkorát. Az ismeretelmélettel foglalkozók legnagyobb része, egyáltalában nem merül el magának az *ismerésnek*, mint a szellem egy egészen sajátos funkciójának, minden metafizikai és dogmatikai felvételtől mentes, objektív elemzésébe, hanem deus ex machina fog neki oly kérdéseknek tárgyalásába, amelyek tulajdonképpen *még* nem vagy *már* nem tartoznak a gnoseologia körébe. E tekintetben a természetvizsgálók járnak elől rossz példával. Így pld. *Ziehen* nemcsak lélektant ír fiziológiai alapon, hanem az ismeretelméletet is a fiziológiára akarja építeni s abban a jámbor meggyőződésben él, hogy kutatásai, melyeket „Psychophysiologische Erkenntnisstheorie” c. művében tett közé (2. Aufl. 907. Jena.) csakugyan alkalmasak az ismerés elméletének előbbrevitelére. Vagy ott van Max *Verworn*, aki a gondolkodás mechanikáján elmélkedik s az emberi ismeret határait kutatja,

¹ V.ö. „A megértés, mint a megismerés középponti mozzanata” c. akadémiai értekezés (1910.) 35. lapján.

anélkül azonban, hogy az ismerésnek értelmét, jelentését igyekezett volna előbb megállapítani.¹ Ha még azzal sem vagyunk tulajdonképpen tisztában, hogy mi is az ismeretelméletnek specifikus feladata és főproblémája, akkor egészen természetes dolog, hogy az a tudomány, amely az egész filozófiára alapvető fontosságú, más, tőle függő tudományok részletét tekintet, s hol a pszichológiára, hol a metafizikára, hol az energetikára épül fel. Nem győzzük eléggé hangsúlyozni, hogy az ismeretelméletnek mellékes diszciplínaként való kezelése végzetes lehet nemcsak a filozófiára nézve, hanem végzetes mindazon tudományokra nézve, amelyek a pszichológiával bárminemű kapcsolatban állanak, (teológia, szociológia stb.)

Az ismeretelmélet önálló, alapidisciplina, melynek megállapításai messzire kihatnak s vörös fonalként húzódnak végig nemcsak a szoros értelemben vett filozófiai diszciplínákon, hanem a szellemi tudományok mindegyikén, úgy, hogy az ismeretelméleti kutatások tulajdonképpen *tudománytani* kutatások, melyeknek nélkülözhetetlenségében való hitünket nem ingatja meg sem Hegel tanítása, sem Nelsonnak és az új-friesi iskolának még oly nagy hangú támadása. *Platon* Theaitetosza óta nem is lett volna szabad elfelejtenünk azt, amit Böhm az *Ember és Világa* I. kötetének bevezető soraiban oly röviden és világosan állapít meg: „a tények *magyarázata* képezi ennél fogva a filozófiának minden egyéb tárgytól megkülönböztető specifikumát. A magyarázat lehetősége, határai pedig az ismeretelméletnek életbe vágó főkérdése, vagyis *azon kérdés, a mellyel minden öntudatos filozófia kezdődik.*” (Lásd i.m. 2. §.) Azaz: a magyarázat, a megismerés jelentésének, lehetőségének és határainak megállapítása az a probléma, amely minden filozófiának kezdete, s mintegy az a kapu, melyen át a többi problémának megoldására indulhatunk.

10. §. Az ismeretelmélet karaktere. Ellentétes nézetek. A) Erdmann, Wundt, Riehl.

Ha ismeretelméletnek ezen alapvető fontosságát megállapítottuk és gyökeres jelentőségéről meggyőződünk — első sorban azt kell megállapítanunk, hogy mi ezen diszciplínának alapja, azaz tisztába kell jönnünk az ismeretelmélet *karakterével*. Az ismeretelmélet újabb irodalmában széttekintvén, ezen tudomány fogalmát és feladatát illetőleg a legnagyobb eltéréseket fogjuk tapasztalni az egyes filozófiai írók között. A legtöbb filozófus művében a logikának vagy a lélektanának egy részleteként jelentkezik és a szélesebb értelemben vett logikának, illetve lélektanának képezi egyik fejezetét. *Erdmann*nál pl. az ismerettan vagy ismeretelmélet (Erkenntnisstheorie oder Erkenntnislehre) a tudománytannak egy részét képezi és feladata kutatásnak tárgyává tenni az egyes tudományokban közös mindazon előfeltételeket, amelyek ismeretünk anyagi, materiális alapjaira vonatkoznak.² Ugyanazon felfogást vallja és teszi magáévá *Messer* is, „Einleitung in die Erkenntnisstheorie” c. kis művében. — Wundt szintén a logika egy részét tekinti az ismeretelméletet és megjegyzi, hogy a logikának az ismeretelmélet alapvetője — „Die Logik bedarf der Erkenntnisstheorie zu Ihrer Begründung.”³ Nála azonban nemcsak ismerésünk materiális alapjára vonatkozó feltételeket adja elő az ismeretelmélet, hanem ellentétben *Erdmann*nal — az ismerés formáit is belevonja tárgyalásának körébe s ennek megfelelőleg művének I. kötete, melynek címe: *Erkenntnislehre* nemcsak a gondolkodás fejlődésével foglalkozik, hanem a fogalmak, az ítélet, a következtetés, ismerés törvényei is e kötetben adatnak elő és pedig — Wundt álláspontjáról egészen természetesen — lélektani alapon és módszerrel. Wundt rendszerében az ismeretelmélet középső, önálló helyet foglal el a logika és a metafizika között, mint olyan tudomány, amely nem a tudománynak tartalmával és módszerével foglalkozik, hanem az ismerésnek alapjait és határait állapítja meg. De mivel az ismeretelmélet az ismerés normáit és módszereit is megvizsgálja eredetükre nézve, és mivel a tudományos ismerés alapfogalmai és törvényei azonos összefüggésben állanak a gondolkodás általános törvényeivel s továbbá, mivel a logikai módszerek olyan elveket tételeznek fel, melyek az ismeretelméleti kutatások körébe tartoznak, (pld. októrvény, substantia-fogalom stb.) — azért az ismeretelmélet és a logika területe egymástól szorosan el nem határolható. Amíg tehát *Erdmann* az ismeretelméletet szigorúan és helyesen megkülönbözteti a logikától, addig Wundtnál ezt a megkülönböztetést hiába keressük, mert nála a logika az ismeretelméletbe fulad bele s az által a két tudománynak határai összefolynak, nem nagy hasznára sem az egyiknek, sem a másiknak.

¹ Lásd „*Die Mechanik des Geisteslebens*” (1907.) és „*Die Frage nach den Grenzen der Erkenntnis*” (1908.) c. művét, illetve tanulmányát.

² „Wir kommen also zu der Idee einer Wissenschaft, deren Aufgabe ist, diese allen Einzelwissenschaften gemeinsamen Voraussetzungen über die materialen Grundlagen unseres Erkennens zum Gegenstände ihrer Untersuchung zu machen.” Lásd: *Logik* c. műve I. k. 18. oldalán. Megjelent a mű I. kötetének 2. kiadása 1907-ben.

³ *Logik* I. k. 2. lap.

Wundtot kétségkívül az ő pszichológiai álláspontja akadályozta meg abban, hogy a két diszciplínának — az ismeretelméletnek és logikának, sajátos jellemvonásait tisztán meglássa és világosan fixirozza. Ő a két tudományt szinte egybeolvastva, határaikat eltörölte s a kettőnek külön-külön jogait megadni képes nem volna. Mint minden pszichologizmusban, úgy nála is, a logika és az ismeretelmélet tulajdonképpen lélektan, a gondolkodásnak és a tudományos megismerésnek lélektana. A pszichológiás logika és ismeretelmélet pedig nemcsak a szabályozó normákat, hanem még a világkép gerinceit képező fogalmakat is — ok, substantia, cél stb. — lélektani uton igyekszik levezetni s megérteni, mi által mindkét diszciplína a lélektannak egyik részletévé süllyed s nem tud feleletet adni azokra a kérdésekre, amelyek lélektani uton nem is oldhatók meg.

A logikának és ismeretelméletnek ezzel az összekeverésével nemcsak a pszichologizmus híveinél találkozunk, hanem olyan írók műveiben, akik különben a kriticismus álláspontját vallják igaznak, meg lévén győződve arról, hogy a lélektan és logika két külön természetű és jellegű tudomány. A berlini egyetem kiváló professzora, *Riehl* is, azon nézetének adott nemrégén kifejezést, hogy a logika a legáltalánosabb diszciplína lévén, alapozásra szüksége nincsen s így nincs szüksége az ismeretelméletre sem, mint alapvető tudományra.¹ Riehl tehát a logikát tartva alapvetőnek s a két diszciplínát: az ismeretelméletet és logikát a *tudománytan* *Wissenschaftlehre* — két alkotó részéül tekinti. Másfelől azonban készséggel vallja ő is, hogy a filozófia számára nem a metafizika tekintendő alaptudománynak, hanem az ismeretelmélet, amelynek főbb problémái a következők: az ismeret eredete, érvényessége, határának megállapítása; ezekre a kérdésekre keres tehát feleletet az ismeretelmélet: mit tartalmaz a tapasztalás? mi a megismerés? és milyen feltételek mellett lesz a tapasztalás megismeréssé? Az ismeretelmélet ezek szerint az ismerésnek *alanyi* forrásával nem törődik, miután az tisztán s egyedül lélektani kérdés, a melynek megoldása a filozófia körébe tartozik.

Riehlnek felfogását, amennyiben az ismeretelméletnek kritikai kezelését sürgeti, helyesnek tartjuk s készséggel elfogadjuk. Ami azonban az ismeretelméletnek helyére, a logikával való viszonyára vonatkozó nézetét illeti, kénytelenek vagyunk azt, majd később kifejtendő okok alapján, mint a tényeknek meg nem felelőt, helytelennek minősíteni.

Amilyen különbözők és szétágazók a vélemények az ismeretelméletnek helyzetére, illetve a filozófiai diszciplínák között elfoglalt helyére vonatkozólag, éppen olyan nagy eltérésekkel fogunk találkozni az ismeretelmélet feladatára s tárgyának körére vonatkozó fejtegetések között is. Amint már láttuk, Erdmann és Messer azon tudományos előfeltételeket tűzték ki az ismeretelmélet fejtegetésének céljául, amelyek minden ismerésnek anyagi, materiális alapjaira vonatkoznak. Wundt ellenben az egész tulajdonképpeni logikát, sőt az egész metafizikát is az ismeretkörébe tartozónak veszi. Riehl pedig a kriticismus értelmében az ismerés fogalmának, érvényességének és terjedelmének vizsgálatát állítja az ismeretelmélet feladatául. Ismét más meghatározással találkozunk a pszichologizmusnak legkövetkezetesebb és legkitartóbb védelmezőjének *Heymanns*, groningeni professzornak művében.

11. §. Az ismeretelmélet jelleme. Ellentétes nézetek. B) Heymanns pszichologizmusa.

Heymanns idevonatkozó meghatározása így hangzik: „Die exacte, durch empirische Untersuchung des gegebenen Denkens zu ermittelnde Feststellung und Erklärung der kausalen Beziehungen, welche das Auftreten von Überzeugungen im Bewusstsein bringen, ist die Aufgabe der Erkenntnistheorie”.² Azaz: az ismeretelméletnek feladata azon kauzális viszonylatoknak megállapítása, amelyek a tudatban jelentkező meggyőződéseknek feltételei. Ez a megállapítás pedig az adott gondolkodásnak empirikus vizsgálata alapján történik, tehát merőben lélektani feladat, vagy amint Heymanns könyvének egy másik helyén mondja: az ismeretelmélet nem egyéb, mint a gondolkodás lélektana, következésképpen az adott tények kutatásaira és magyarázataira irányuló tudomány.³ A gondolkodásnak lélektani szempontból való vizsgálata, Heymanns meggyőződése szerint, a jelenségeknek igazolására vezet s ezen igazolást eredményezi.⁴ Az ismeretelmélet lélektani jellegének védelmezésében és hangsúlyozásában annyira megy szerzőnk, hogy ismeretünk ténylegességének, sőt értékének eldöntését is kizárólag lélektani úton tartja lehetőnek.⁵ A

¹ Lásd „*Kultur der Gegenwart*” c. vállalat I. Theil. IV. abth. 2. Auf). 88. lapján a logikáról s ismeretelméletéről írott vázlatát.

² *Die Gesetze und Elemente des wissenschaftlichen Denkens*. 2. kiadás 1905.

³ i.m. 3. oldal.

⁴ i.m. 4. §. 9. oldal.

⁵ i.m. 15. oldal. „... eine Entscheidung über den Erkenntniswert unseres Wissens nur auf dem Wege psychologischer Forschung methodisch gesucht werden kann.”

lélektan tehát az egyetlen tudomány, amely az ismerés kérdésére kielégítő feleletet adhat. — Ezen lélektani felfogás következetes érvényesítésével tárgyalja Heymanns első sorban a formális logika kérdéseit, majd a különös részben a matematikai és természettudományok tényeit állapítja meg, azoknak magyarázatát adván. Nála tehát az ismeretelmélet tulajdonképpen a tudománytant foglalja magában, illetőleg a matematikára és a természettudomány alaptényeit mutatja föl és magyarázza meg. Ilyen értelemben az ismeretelmélet csakugyan nevezhető „psychologische Tatsachenwissenschaftnak.”¹

12. §. Az ismeretelmélet viszonya a többi tanokhoz.

Az ismeretelméleti nézetek ezen kuszált szövedékéből már most két vaskosabb szál vonja magára figyelmünket. Két olyan probléma tűnik szemünk elé, amelyeket első sorban kell vizsgálnunk és megoldanunk, ha azt akarjuk, hogy további kutatásaink számára szilárd alapot nyerjünk s ez által célunkat megközelítsük.

Az első kérdés, melyre feleletet kell adnunk: *milyen viszony van az ismeretelmélet s a többi filozófiai diszciplína között?* Erre a kérdésre vonatkozó nézetek szétágazását láttuk. Tegyük már most a problémát mi magunk is vizsgálat tárgyává, hogy azután a második kérdésre keressük a feleletet, megállapítani igyekezzünk az ismeretelméleti kutatások *módszerét*.

Az első kérdésre vonatkozó fejtegetéseinkben szolgáljon útmutató gyanánt Böhmnek „A megértés, mint a megismerés középponti mozzanata” c. akadémiai értekezése. — Ha az ismerés tényét közelebből tekintjük, három kérdés ötlük azonnal szemünkbe és követeli a feleletet. Első kérdés: milyen az ismerésnek *lefolysa*? ez az ismerés processzusának kérdése. A második kérdés: mi az ismeretnek tárgya? mi az ismeret tartalma? — ez az ismerés tárgyának kérdése. Harmadik kérdés: melyek azok a formák, amelyekben az ismerésnek processzusa megvalósul? — ez az ismerés formájának kérdése. — És valóban, a szokásos ismeretelméletek e kérdéseket szokták kutatásaik tárgyává tenni, s jellegük szerint hol az egyik, hol a másik kérdést állítják fejtegetéseik középpontjába. Az ismeretelméletnek lélektani jellegét követelő írók az első kérdést állítják előtérbe s ennek megoldása szerint adnak feleletet a másik kettőre. Akik az ismeretelméletnek logikai alapozást óhajtanak adni, azok a harmadik kérdésre vetik a fősúlyt. Akik végül a metafizikától teszik függővé az ismeretelméletet, azok a második kérdést helyezik a kutatás középpontjába. Ezen különböző előfeltételek szerint lesz azután az ismeretelmélet *lélektani*, *logikai* vagy *metafizikai* jellegű és kerül szoros viszonyba a *lélektannal*, a *logikával*, illetőleg a *metafizikával*. Az ismeretelméletnek ezen három filozófiai tanhoz való viszonya vizsgálandó.

E vizsgálat érdekében mindenekelőtt azt a kérdést kell felvetnünk, hogy vajon megismertük-e az ismerésnek specifikus, minden más szellemi tevékenységtől különböző természetét, ha e kérdések valamelyikére, vagy ha akár mind a három kérdésre is, kielégítő feleletet adtunk? Böhm ismeretelméleti kutatásainak alapvető fontossága első sorban éppen abban nyilvánul, hogy a kérdésnek eldöntését az ismeretelméletre nézve valóságos életkérdésnek ismerte föl. Ha az ismeretelmélet az ismerésnek specifikus, megkülönböztető természetét felderíteni nem képes, akkor el is veszítette jogosultságát arra, hogy a filozófiai diszciplínák körében önálló tanként szerepeljen. Mert ha kutatásának alapját és gerincét az ismerés lefolysának vizsgálata képezi, akkor elégedjék meg azzal, hogy a lélektan keretében egy fejezetet juttatunk számára. Ha pedig az ismerés formáit kutatja főleg, akkor a logika joggal kebelezi be önmagába. Ha végül valamely előleges metafizikai álláspontból az ismerésnek tartalmát, illetőleg tárgyát teszi vizsgálata középpontjába, akkor a metafizikának képezi egyik problémáját.

Egy kis elmélyedés azonban meggyőzhet arról, hogy teljesen eltévesztett kísérlet az ismerésnek mibenlétét, specifikus jelentését és értelmét az által megállapítani, hogy az ismerésnek lélektani lefolysát, az ismeretnek tárgyát vagy formáit vizsgáljuk. Ezeknek a kérdéseknek vizsgálata az ismerés jelentésére és lényegére nézve nem adhat semmi felvilágosítást, még akkor sem, ha vizsgálatunk a legaprólékosabb és legjelentéktelenebb részletekig is elhatol. Mert hiszen az ismerés lefolysának kérdése a lélektan körébe tartozik s az ismeretelmélet, amikor ezen kérdésre keres feleletet, a lélektannal kerül szoros viszonyba, de ha a keresett feleletet meg is találta, ez által még csak az ismerésnek (nem *ismeretnek*!) formáját tisztázta. Hiába ismerjük meg azonban az ismerésnek formáját, vagy mondjuk: hüvelyét; ez még nem elegendő: az ismerésnek jelentése mégis homályban marad. Ha pedig a második kérdés felé fordítjuk figyelmünket s az ismeretnek formáit vizsgáljuk, ez által a logika területére és pedig a formális logika területére léptünk — ezen ponton az ismeretelmélet a logikával kerül szoros viszonyba; — de bármilyen haszonnal járó is legyen a munka, amelyet ezen probléma tisztázására esetleg fordítottunk, a nyert eredmény az ismerés jelentésének

¹ Lásd i.m. 12. §. 82. lapon.

szempontjából teljesen mellékes, és így nem is értékesíthető. A harmadik kérdés, amelynek fejtegetése által az ismeretelmélet metafizikává bővül, már jellege által is elégségesen jelzi, hogy ő maga is egy előbbi kérdésnek megoldására szorul s ez a kérdés éppen az ismeretelméletnek középponti, alapproblémája, melynek megoldásától a többi problémának is megoldása függ.

A viszony tehát, melyben az ismeretelmélet a logikával, lélektanral és metafizikával áll, a fundáltságnak viszonya. És pedig nem a logika, lélektan, vagy a metafizika az ismeretelméletnek alapja, hanem megfordítva, az ismeretelmélet az a diszciplína, amely mind a három tannak alapját képezi. A három tan közül kétségtelenül a metafizika áll az ismeretelmélettel a legszorosabb viszonyban, amikor az ismeretnek tartalmára nézve ad felvilágosítást az ismerés jelentésének alapján. Ily értelemben véve a metafizikát, tulajdonképpen a logika materiálisnak fogalmait, képezik vizsgálatának sajátos tárgyát, de — s ezt itt ismételt hangsúlyozzuk — vizsgálatai merőben az ismeretelmélet középponti problémájának megoldásától függenek. Mivel pedig semmiféle tartalom sem lehet forma nélkül, a tartalmak közt levő formális viszonyokkal foglalkozó formális logika közvetlenül a materiális logika után sorakozik és vizsgálatának tárgya a jelentések *elrendezésének* ismerete.

Az ismeretelméletre vonatkozó eddigi fejtegetéseink eredményét röviden a következőkben foglalhatjuk össze. Bármily fontosak és nélkülözhetetlenek legyenek is az ismerés lefolyására, valamint az ismeret tartalmára és formájára vonatkozó kutatások, semmiképpen sem merítik ki az ismeretelméletnek anyagát, sőt ezen problémák tárgyalása alapján az ismeretelmélet számára szilárd fundamentumot nem nyerhetünk. Készséggel elismerjük tehát az ismerés lefolyására, az ismeret tárgyra és formájára vonatkozó fejtegetéseknek nagy fontosságát, de ezek által még nem látjuk kimerítve az ismeretelmélet feladatát. Az ismerés lélektanának felderítése, a jelentéstannak, valamint az elrendezéstannak kifejtése a tágabb értelemben vett ismeretelméletnek organikus részeit képezik ugyan, de az ismerés jelentésének felderítése nélkül legjavát, alapját nélkülözi az ismeretelmélet. E pont már most behatóbb vizsgálatot igényel, amelyet a következő sorokban óhajtunk megadni.

13. §. Az ismeretelmélet feladata. Rickert tévedése.

Böhm Károly, amint már fentebb rámutattunk, a filozófia feladatául a tényeknek magyarázatát tűzi ki, ami által az elmélet egész filozófia *tudástanná*, ismerettanná válik. Az ismeretelméletnek is, mint kiváltképpen filozófiai tudománynak, egy ténnyt kell magyaráznia, s mivel az ismeretelmélet a filozófiának alaptudománya, szükségképpen a filozófiának alaptényével, az ismeréssel kell foglalkoznia. Az ismeretelmélet feladata tehát: *az ismerés tényének feltüntetése és kielégítő magyarázata.*¹

A megismerés tényének magyarázata, az a végső probléma, mellyel az ismeretelméletnek foglalkoznia kell, mint olyan problémával, amelynek megoldásától nyer teljes értelmet és önálló értéket nemcsak magának az ismeretelméletnek, hanem a filozófiának: az ontológiának és axiológiának minden fejtegetése. *Mi az ismerés? Mi az ismerés jelentése? Mi az ismerés értelme és lényege?* — ha e kérdésekre kielégítő feleletet adtunk, csak azután lehet áttérni azoknak a problémáknak tárgyalására, amelyeket az eddigi ismeretelméletek, akár lélektani, akár logikai, akár metafizika jelleggel is birtak légyen, a tulajdonképpeni alapkérdés megfejtése nélkül akartak megoldani.

Valóban alig is érthető, hogy ez a tény az ismeretelméleti kutatások eddigi folyamán oly végzettszerű makacssággal került ki a kutatók figyelmét. Pedig a tények fontossága már első pillanatban is szembeszökő. Gondoljuk csak meg: vajjon lehetséges-e valaminek lélektani lefolyását megismerni, s ha vannak, lefolyásának törvényeit megállapítani, mielőtt tudnók, hogy tulajdonképpen *mi* is az a valami, aminek lefolyását megismerni s lefolyásának törvényét megállapítani akarjuk? Látni való, hogy első sorban ennek a valaminek, jelen esetünkben az ismerésnek lényegét kell megállapítanunk s csak azután térhetünk át lefolyásának vizsgálatára. De az ismerés jelentésének ismerete nemcsak az ismerés lefolyásának ismereti előfeltétele, hanem az ismeret tárgyának és formájának vizsgálata sem lehetséges nélküle. Azaz: az ismeretelmélet metafizikai része, valamint a formális logika fejtegetései is éppenúgy függenek az ismerés jelentésének ismeretétől, mint az ismerés lélektani processzusának megértése. Az ismerés pszichológiája, mely az ismerés lélektani alkatának felderítésével foglalkozik és az ismeret metafizikája, amely az ismerés tartalmát vizsgálja, valamint az ismeret formáit tárgyaló formális logika, — egytől-egyik az ismerés tényének jelentéstani elemzésére utalnak, mint alapjukra és előfeltételükre.

¹ V.ö. erre nézve az E. és V. I. k. 1. §-át, valamint a „Megértés stb.” c. értekezés idevágó fejtegetéseit.

Az ismeret jelentéstani elemzésének fontosságát semmi sem bizonyítja fényesebben, mint napjaink egyik ismeretelméleti iskolájának — *Rickert-nek* és körének — az ismeret tárgyára vonatkozó fejtegetései, amelyek elégtelenségének oka egyenesen ezen probléma mellőzésében és figyelmen kívül való hagyásában keresendő.

Rickert körének ismeretelméleti felfogása a legközelebbi rokonságba került a régi metafizikával s ez a kétes értékű rokonság erősen érezteti hatását ezen iskola minden fejtegetésében, jóllehet úgy Rickert, mint követői a legszigorúbb pontossággal igyekeznek eljárni vizsgálataikban és a részleteknek aprólékos, sokszor feleslegesen aprólékos elemzése által igyekeznek az ismerés problémájára világosságot vetni. Ezen pontosság és aprólékos elemzésnek ellenére is erősen metafizikai színezetet nyer ismeretelméletük, mihelyt a „hiperindividuális Én” fogalmához jutnak el s a „transcendens Soli” fogalmát viszik bele fejtegetéseikbe.

Rickert fejtegetései és ismeretelméleti álláspontja oly nagy népszerűsége tette szert, hogy ezen nézetnek behatóbb bírálata elengedhetetlennek látszik, annyiival is inkább, mert ez által teljesebb világításban domborodik ki Böhm Károlynak ismeretelméleti állásfoglalása is. Rickert legújabbban a *Kantstudien* 14. kötetében (megjelent 1909. év folyamán) foglalkozik az ismeretelmélet problémájával. Itt közlött „Zwei Wege der Erkenntnistheorie, Transcendentalpsychologie und Transcendentallogik” c. dolgozatában az ismeretelmélet feladatát, tárgyát és módszerét igyekezik megállapítani. Kiindulási pontul az ismeret tárgyról írott művének („Gegenstand der Erkenntnis”) egyik tételét választotta s ennek alapján az ismeretnek fogalmát ekként állapítja meg: „az ismeret nem egyéb, mint igazi helyes gondolkodás.” Tehát nem minden gondolkodás ismeret, hanem csak a helyes gondolkodás. A helyes ismeretet szülő gondolkodás nem tisztán lélektani folyamat, hanem mivel a folyamatnál valamivel *többet* tartalmaz és ez a valami, olyan valami, ami *nem ismét csak gondolkodás*. Ezt a valamit, ami több, mint a pusztá gondolkodás, nevezi Rickert az ismeret *tárgyának* — *Gegenstand*. Az ismeretelmélet már most nem egyéb, mint az ismeret tárgyának tudománya s a tárgy ismeretének tudománya: „Die Wissenschaft von dem Gegenstande der Erkenntnis und von der Erkenntnis des Gegenstandes.”¹ Ez a szójáték azonban, mint minden szójáték, teljesen meddő maradt. A belőle vont következtetések legfennebb fanyar gyümölcsökként tekinthetők.

Az ismeret tárgya már most — folytatja tovább írónk a nélkül, hogy az ismerésnek lényegét felderíteni törekedett volna — maga után igazítja az ismerés, illetve az ismeret a tárgy után igazodik, ennyiben a tárgy a gondolkozástól *független*. Ilyen értelemben nevezhető *transcendens tárgynak*. E szerint az ismeretelméletnek egy újabb definícióját nyerjük: az ismeretelméletnek azt kell vizsgálnia, hogy a transcendens tárgy *miként lesz immanens tárggyá*, azaz miként jut a gondolkodás körébe. Ennek az ismeretelméletnek két útját állapítja meg Rickert. Az *egyik* út, az ismerésnek, mint lélektani folyamatnak elemzése, hogy ezen elemzés által a transcendens tárgy közelébe férközhessünk; a *másik* út azon törekvésünk, hogy minél hamarabb jussunk a transcendens tárgy szférájába s e tárgyat minden lélektani analízis nélkül, tisztán logikailag vizsgáljuk. Az egyik utat a transcendentalis lélektan követi, a másikat a transcendentalis logika, s a kettő egymást kiegészíti.

Dolgozata folyamán azonban, amint fejtegetéseiben előre halad, megint másként formulázza Rickert az ismeretelméletnek feladatát. Azt a kérdést veti fel u.i. hogy *mihez* igazodik az ismeret, amikor azt mondjuk, hogy valami *valóban* van, vagy egyáltalában *van*? Ez a kérdés láthatólag nem az ismerésnek tartalmára, hanem csak *formájára* vonatkozik. Az ismeretelmélet kérdései ezek szerint egytől-egyig a *formának* problémái. Maga a tartalom — úgy mond Rickert — teljesen kívül esik a logikai szférán s az igazság problémájához semmi köze sincsen. Az ismeretelmélet feladata — hangzik immár a 3-ik meghatározás, — ekként formulázható: *az ismeretelméletnek feladata vizsgálni, hogy mi szerint kell igazodnia a gondolat formájának, hogy a gondolkodás igaz, azaz ismeret legyen?*

Ilyen felfogás mellett már most egészen érthető és természetes, hogy Rickertnél az ismeretelméletnek minden kérdése az ismereti tárgy és az igazság fogalma körül forog s az ismeretet, mint igaz, helyes gondolkodást vizsgálja, anélkül, hogy előbb magát az ismerést, mint a szellem specifikus tevékenységét, minden axiológikus előfeltételtől eltekintve, önmagában, megelemezte volna. Igaz ugyan, hogy a transcendentalis lélektan az ismerésnek alkatát vizsgálja s főkérdése az, hogy *mit* ismerünk meg, és *hogyan* ismerünk meg, de az ismerésnek *jelentésével* egyáltalában nem törődik.

Rickertnek itt előadott tana bőven rászolgál a szigorú kritikára. Mi azonban e kritikába csak annyira bocsátkozunk, amennyire a mi fejtegetéseink szempontjából tanácsos és szükséges. Mindenekelőtt azt jegyezzük meg, hogy az ismeretelméletnek ily módon való kezelése azzal a veszéllyel jár, hogy, a miként Rickertnél is történt, egyenesen a problémák közepébe vitetünk, mellőzvéen éppen annak a kérdésnek tárgyalását, a mely az ismeretelméletnek alapját képezi. Rickert felfogásának megtévesztő mozzanata az, hogy ő az ismerésnek vizsgálatát egyenesen az ismerés *tárgyának* vizsgálatával kezdi, abban a hitben élve, hogy az ismerésnek jelentése közönségesen ismert és értett dolog. Nála az ismerés problémája

¹ Lásd *Kantstudien* XIV. k. 170. lap.

azonnal a tárgy, az ítélet, az igazság kérdésévé bonyolódik, miután az ismerést a forma igenlésével azonosítja és az ismerés tárgyául az ismert mozzanatot tekinti. Az ismerést pedig az akarással rokon állásfoglalás egy aktusának minősítvén, az alannal szemben fellépő *követelésről* — *Forderung* — beszél s az ismerés tárgyát a transcendens szférába keresi. A követelésnek becsempészésével s a transcendens Sollenak hangsúlyozásával megfosztja Rickert az ismertelméletet ontológiai karakterétől, axiólogiai diszciplínává avatja, holott az ismeretelmélet jelleme merőben ontológiai. Az axiólogiai jelleg csak ott kezdődik, hol a már megértettet és kialakultat szabályozni kell. Rickert — úgy látszik — teljesen figyelmen kívül hagyja azt a tényt, hogy az értékelésnek is van ontológiája, azaz az emberi szellem alkotásainak strukturájáról szóló teoretikus tudományok nem normatív, praktikus jellegű tudományok, dacára annak, hogy értékről szólnak. E tények elhanyagolása vált okává annak is, hogy Rickert egy transcendens Sollen-t állít az ismerésnek tárgyául, amely nézetében egész iskolája osztozik vele. E tény elhanyagolásának oka pedig az volt, hogy Rickert nem tette előleges vizsgálat tárgyává az ismeret jelentésének, életstrukturája feltűntetésének problémáját. Mert ha ezt teszi vala, úgy bizonyosan reá jön, hogy az ismeretelméletnek egészen más módszere, jellege és karaktere van, mint amilyennek az ő kutatásai feltűntetik.

Az ismeretelmélet s a többi filozófiai diszciplína — lélektan, logika, metafizika — között levő viszonyoknak rövid reámutatása is arra vezetett, hogy az ismeretelméletnek főproblémájául az ismerés tárgyának magyarázatát kell tekintenünk s ezen magyarázat eszközlésében el kell tekintenünk minden logikai, metafizikai, sőt a mint Rickert tanának bírálata folyamán láttuk, minden axiólogiai praeoccupatiótól is.

14. §. Az ismeretelmélet módszere. Az öntudat közvetlen adatai, mint anyag.

Fejtegetéseink menete annyira haladt már, hogy feleletet kereshetünk a második kérdésre is: *az ismeretelmélet módszerének kérdésére.*

A mint fennebb előadtuk az ismeretelméletnek lélektani karakterét sürgető kutatók a lélektan eszközének segítségével akarják az ismeretelméleti kérdéseket megoldani. Ez a módszer azonban már az alapvető kérdés vizsgálatánál sem bizonyul célravezetőnek. A gnoseologia alapkérdésére kielégítő feleletet eleddig egyetlen pszichológus sem tudott adni s nem is adhat, mert hiszen itt nem az ismerésnek *lefolyásáról* van szó, hanem az ismerés jelentésének felderítéséről. Nem azt kérjük tehát, hogy *miként* megy végbe a megismerés, s mely oki szervezet szerint halad? — hanem arra a kérdésre keresünk feleletet, hogy *miféle* tevékenység az ismerés s mint a szellem egy specifikus természetű aktusának — mi a *lényege*? Nem az ismerés *lélektanával* van hát dolgunk, hanem az ismerés *jelentésével*. Ezért módszerünket, amellyel a kérdésnek tárgyalását eszközöljük, egészen találóan nevezte Böhm, *jelentéstani elemzésnek* s érti alatta „a megismerés jelentésének, értelmének feltagolását, amelynek alapján kiderül, hogy milyen feltételek voltak szükségesek ahhoz, hogy ezen ismeret előálljon.” A jelentéstani módszer ezen magyarázat szerint szintén elemző, analízis, de az ismerésnek nem lélektani formáját, hanem logikai jelentését igyekszik feltárni, amikor arra a kérdésre keres feleletet: mit értünk megismerés alatt?

A jelentéstani módszer alkalmazása megóv attól, hogy az ismeretelméletnek másodrendű kérdéseit azoknak nem levő értéket tulajdonítva, főkérdésekül tekintsük; megóv pedig az által, hogy természeténél fogva egyenesen reáényszeríti az ismerés tényének pontos megfigyelésére s az egész tevékenység szövedékét képező egyes szálaknak felfejtésére. E módszer alkalmazásánál azonban jól meg kell jegyeznünk, hogy itt nem lélektani elemzésről, hanem logikairól van szó, mert nem a lefolyásnak menetét s egyes fázisait akarjuk általa megrögzíteni, hanem az ismerés *alkatát* óhajtjuk felderíteni; nem a lélektani formák és lépések megállapítása a cél, hanem a jelentésnek és értelemnek megértése. Ez a megértés pedig csak nagyfokú reflexió segítségével lehetséges. Aki erre a reflexióra, amely kétségtelenül nem közönséges abstraháló erőt tételez fel, az nem lesz képes a jelentéstani elemzés végrehajtására sem. A reflexió tulajdonképpen önmegfigyelésre támaszkodik, csak hogy ez az önmegfigyelés nem a processzus lefolyására tekint, hanem a megvalósító aktust, annak strukturáját teszi tárgyává. Tehát nem szabad az önmegfigyelésnek ezt a nemét a lélektani megfigyeléssel, a belső megfigyeléssel vagy bárhogy is nevezzék, összetéveszteni, mert a kettő két különböző s egymástól elütő dolog. Az önmegfigyelésnek nagy fontosságára már 1892-ben nyomatékosan figyelmeztet Böhm: „mert hiszen — úgymond — csak belső megértésünk garantirozza a tényt, csak az bírja megérteni s azért minden lélektani kutatásuk alapja, összes magyarázataiknak egyetlen forrása a belső megfigyelés, vagy az öntudat közvetlen adatai, melyekhez csak második sorban csatlakozhatnak a szemléleti képek.”¹

¹ Lásd E. és V. II. kötet 20. lapján.

Az öntudatnak közvetlen adatai, melyeket a megértés és belső megfigyelés nyújt, az az anyag, amely a jelentéstani módszer számára, az elemzés tárgyául, kínálkozik. A megélésnek és belső megfigyelésnek ezen sürgetésével különben mind sűrűbben és sűrűbben találkozunk napjaink filozófiai irodalmában, jelölve annak, hogy fontossága és nélkülözhetetlensége a kutatók szélesebb köreiben is már tudatossá lesz. Így pld. hogy csak egyetlen író említsek, az amerikai *Hamilton*, a princetoni, new-yersey-i egyetem tanára egyik legújabbban megjelent művében egyenesen azt teszi kérdésbe, vajon egyáltalában lehet-e más alapja, elégséges alapja az intellektusról szóló tudománynak, mint saját szellemünk működésének, saját értelmünk közvetlen észrevétjeinek megvizsgálása? — „A fiziológiai pszichológia mérései, kísérletei, számításai — úgy mond Hamilton, — sok eredménnyel jártak s valóban megérdemlik a felénk fordított figyelmet, de értékkel csak mint az introspektív analízisnek kiegészítői bírnak.”¹

Az öntudat közvetlen adatai, melyeket nekünk a belső megfigyelés nyújt, képezik az anyagot a jelentéstani elemzés számára. E tételnek fontosságát nem győzzük eléggé hangsúlyozni. E tételben kifejezett követelménynek teljesítésétől vagy figyelmen kívül hagyásától függ, hogy az ismeretelmélet mint pozitív és jól megalapozott diszciplína alakul-e ki, s mint ilyen csakugyan számot tarthat-e arra, hogy a tudományok sorában komolyan helyet foglaljon vagy pedig indokolatlan metafizikai tételek és ábrándozások futóhomokjára épülve, nem érdemes a tudomány névre s következőleg nem érdemes arra sem, hogy filozófiának alapjává legyen. Ezért *Husserl* is a filozófiáról, mint exakt tudományról értekezve a *Logos* c. szemle I. évfolyamának 300. s köv. lapjain, az egész öntudatnak stúdiumát sürgeti, mivel — úgy mond — az ismeretelmélet minden létet — Sein — kénytelen az öntudat korrelatumaiként fogni föl. De amikor az öntudatnak ezt a stúdiumát követeli *Husserl*, egyszersmind nyomatékosan figyelmeztet ő is arra a nagy különbségre, mely a tiszta és a tapasztalati tudat között kétségtelenül fennáll. Az empirikus, tapasztalati tudatnak vizsgálata és meglemezése a lélektan feladata s minden lélektani ismeretelméletnek éppen az a hibája, hogy a tiszta tudat helyett a tapasztalati tudatot teszi vizsgálat tárgyává: „..... jede psychologische Erkenntnistheorie dadurch zu Stande kommen muss, dass sie, den eigentlichen Sinn der erkenntnistheoretischen Problematik verfehlend, einer vermuthlich naheliegenden Verwechslung zwischen reinen und empirischen Bewusstsein unterliegt, oder was dasselbe sagt: dass sie das reine Bewusstsein „naturalisiert.“ (*Logos*. I. k. (1911.) 302. l.) Nem kell talán bővebben fejtegetnünk, hogy mi is, mikor az öntudatnak közvetlen adatairól beszélünk, a közvetlen jelző által éppen azt emeljük ki, hogy itt nem a tapasztalati, hanem a tiszta, apriori értelemben vett tudatról van szó.

Az öntudatnak közvetlen adatai, tehát mindaz, ami nekünk a tapasztalattól függetlenül, apriori van adva, mindaz a mi öntudatunk tiszta fényében teljes, mezítetlen világossággal jelenik meg előttünk, — mindez az ismeretelméletnek kiindulási pontja s a jelentéstani elemzésnek tárgya. Következésképpen nincs az ismeretelméletben sem a lélektani, sem a logikai, sem a metafizikai, sem az axiológiai előfeltételeknek semmiféle helye és jogosultsága, mivel csak arra jók ezek, hogy a kutatások zavartalan tisztaságát megzavarják, anélkül, hogy egyetlen helyes tételre is elvezetni képesek volnának. Miként vélekedik a valóság természetéről a metafizika; mit tart testünk és lelkünk szerkezetéről, egymáshoz való viszonyáról a fiziológiai lélektan? — mindezek igen érdekes kérdések, amelyekre feleletet adni érdemes is, kell is, ámde ezek a feleletek az ismeretelmélet fejtegetésére semmiféle előzetes befolyással nem lehetnek. Az axiológiának a „kell” természetére vonatkozó fejtegetései is végtelen beccsel bírnak az összes értéktanok, sőt az egész filozófia szempontjából, ámde ezen fogalomnak az ismeretelmélet középpontjába való elhelyezése egészen indokolatlan praesuppositio. Az ismeretelméletnek az egyes kérdésekre adandó feleletét egészen felesleges és káros, olyan előfeltételek által praeoccupálni, amely előfeltételek tulajdonképpen az ismeretelmélet specifikus területén kívül esnek s értelmüket éppen az ismeretelmélet fejtegetéseitől nyerik.

15. §. Az ismeretelméleti kutatás kiinduló pontja az öntudat és élménye.

A jelentéstani módszernek alkalmazásával az ismeretelmélet kiindulási pontjául az *öntudatot és annak élményét* jelenti ki Böhm a már említett akadémiai értekezésében. A végső pont tehát, amelyre ismeretelméleti fejtegetéseinkben visszamenni lehet, és amelyre vissza is kell mennünk, az öntudat és az öntudatnak közvetlen élménye. Ezt az élményt kell megértenünk a jelentéstani elemzés által, s ha megértettük, ezt kell az ismeretelmélet alapfogalmává tennünk. Ha jellemezni óhajtuk, azt kell mindenekelőtt megjegyeznünk, hogy Böhm az élmény szót nem veszi abban a már teljesen közkeletűvé váltott értelemben,

¹ Erre nézve lásd *Hamilton* „Perceptionalismus und Modalismus” c. német nyelven megjelent ismeretelméleti művecskáját. Megjelent a mű 1911-ben.

amelyben a fiziológiai lélektanok szokták használni, hanem sokkal mélyebb és velősebb értelmet tulajdonít a szónak. Az élmény lehet az Énnel bizonyos tevékenysége vagy elváltozása: ahol ilyen tevékenységről vagy elváltozásról nincs szó, ott nem lehet élményről sem beszélnünk. Ily értelemben minden öntudatos tevékenység lehet élmény; tehát lehet élmény: a vágy, kívánság, helyeslés, stb. Az ilyen természetű élmény nevezhető élménynek közvetlen értelemben vagyis *közvetlen élménynek*, amelytől jól megkülönböztetendő a *közvetett élmény*. A közvetett élmény a közvetlen élmény által jut csak tudomásunkra. Böhm Károly tanában az élmény, mint közvetlen élmény bír alapvető fontossággal és ekként jellemeztetik: „Ezen közvetlen élményben nincs sem associatio, sem ismerő facultás; nincs sem anyag, sem szellem; nincs sem tárgy (T) sem alany (A); nincs sem vezető cél, sem igazodás, sem „az igazság.” Ezen élményben nem rejlik sem annak feltevése, hogy a megismerés a külsőnek *reproductioja*, sem az, hogy a belsőnek *evolutioja*, akár csak a formáit nézzük az Énből eredőnek, (Kant), akár pedig a tartalmát is innen vezetjük le. Ezen közvetlen élményben csak az rejlik, *amit az Én számára jelent*. Minden egyéb vonása már járulék, melyet önkénytelenül egyrészt az Én strukturája, másrészt a jelentések organikus összeműködése kapcsol hozzá.”¹

Idéznünk kellett e pár sort szóról-szóra, hogy azáltal is kiemeljük azt az óriási fontosságot, amelyet Böhm Károly ezen tanának tulajdonítanunk kell. Amikor Böhm Károly az élményt az Én öntudatos tevékenységét, melyről az Én közvetlenül, minden másnak közbejötté nélkül értesül, — az ismeretelméleti fejtegetések középpontjába állítja, az által egyszersmindenkori megállapítja azt a szilárd alapot, amelyre az ismeretelméletnek fel kell épülnie.

Az élmény maga az Énnel öntudatával a legszorosabb viszonyban állván, teljesen alanyi jellemű, amiből szükségképpen következik, hogy a megismerés is, amelynek középpontjában az élmény áll, teljesen öntudatos és alanyi aktus. A megismerés alanyi jelleméből pedig éppen ilyen kényszerűséggel következik, hogy az nem pusztán a külső tárgyról reánk ható izgatásoknak elfogadásában áll, vagy amint Böhm mondja, nem pusztán *receptio*, hanem az ismerő Énnel a legszemélyesebb, lényével legszorosabb kapcsolatban álló, öntudatos aktusa: „az alanynak felelete a tárgy izgatására”. Hogy mit jelent nekünk a tárgy, az nemcsak a tárgytól függ, hanem függ elsősorban az ismerő Éntől, tőlünk, akik a tárgy izgatására megadjuk a feleletet, amely szellemünknek legmélyéről fakad s eredete éppen ezért teljesen misztikus köddel van körülvéve. A tárgynak jelentése tehát az Énből fakad s nem egyéb, mint az Énnel felelete a tárgy izgatására, azaz a tárgyat az ismerő Én, *mi* látjuk el jelentéssel és értelemmel. Az ismerő Énből kihangzó jelentés nélkül a tárgy reánk nézve nem is tárgy, mert hiszen jelentéstelen marad. Hasonlóképpen áll a dolog akkor is, ha a tárgyat nem, mint jelentést, hanem mint *tárgyat* tekintjük: a jelentésnek tárgyi elrendezése sem függ külső tényezőktől, sem külső faktoroknak az eredménye, mert hiszen mint tárgy az én öntudatom terében jelenik meg s addig amíg én megjelenni nem engedem, belső teremben el nem rendezem, addig ez a tárgy reám nézve tárgy nem is lehet. Az O nem lehet soha sem az S nélkül. Minden dolog, a mely az idő és tér korlátai között megjelenik érzéki alakban, csak az S számára lehet O s csak akkor lehet O, ha az Én magával szemben kivetítvén, elhelyezi és ez által el is rendezi. Az elrendezés tehát, amelyről alább a formális logika tárgyalásánál bővebben lesz szó, szintén az Énnel aktusa teljesen, azaz alanyi tevékenység, éppen úgy, amiként teljes mértékben alanyi tevékenység a tárgynak jelentéssel való ellátása is.

16. §. Az élmény előállása. A solipsizmus visszautasítása. A realizmus lehetetlensége.

Ha a tárgynak jelentése s a jelentések elrendezése az alany öntudatos tevékenységének eredménye, könnyen felmerülhet a kérdés, hogy vajon ily körülmények között nem teljesen önkényes, az alany létezésétől függő folyamat-e a megismerés? vajon a tárgy s a tárgyak összességét képező valóság nem az alany produktuma-e? vajon az ismerésnek ilyen felfogása nem vezet-e solipsizmusra? Nem sürgetnők e kérdésnek tisztázását s ezen alapuló félreértések ellen nem küzdenénk, ha tényleg nem találkoztunk volna oly nézetekkel, amelyek Böhm ismeretelméleti álláspontját solipsizmusnak s így önmagát megsemmisítőnek hirdették. Így állván azonban a dolog, kötelességünknek tartjuk e kérdéseket tüzetesen szemügyre venni s a félreértéseket, a mennyire lehetséges és tőlünk függ, elhárítani. Úgy hisszük, sikerülni fog ezen vállalkozásunk, ha az ismerés folyamatát figyelemmel kísérjük s különösen ama a kérdésre adunk pontos feleletet, hogy miként áll elő bennünk az élmény, amely az ismerés tevékenységében középponti helyet foglal el.

A filozófia történetének bizonyossága szerint az emberi gondolkodás folyamán, két ismeretelméleti áramlat küzd egymással: az empirizmus és racionalizmus. Az empirizmus a tapasztalatot vallja az ismerés egyedüli forrásának; a racionalizmus ezzel szemben azt tanítja, hogy az ismerés tisztán az észnek produktuma, s

¹ V.ö. „Megértés stb. 25—26 lapjait.

ezért oly ismereteknek szerzését sürgeti, amelyek a tapasztalattól függetlenek s apriori érvénnyel bírnak. Az empirizmus felfogása szerint semmiféle ismeret nem érdemli meg az ismeret nevet, ha a tapasztalat adatain felül emelkedni akar; a racionalizmus ezzel szemben homályos és zavart ismeretnek bélyegzi mindazt, amit tisztán az érzékek segítségével szerzünk. E két egyformán szélsőséges iránynak küzdelme eléggé ismeretes; bővebb előadásába nincs miért bocsátkoznunk.

A küzdelemnek Kant *kriticizmusa* volt hivatva véget vetni az által, hogy mindkét küzdőnek elismeri a maga jogait s megadja a maga igazát, a két ellentétes irányt egy felsőbb egységbe kapcsolván össze. Kant kriticizmusa új korszakot nyit meg a filozófia történetében, amidőn a tiszta észnek bírálata által kétségtelenül kimutatja, hogy minden ismeretünk az apriori és aposteriori elemeknek összeszövődése által jön létre.

A Böhm ismeretelmélete is Kant idealizmusának talajából nő ki, amint azt e könyv egyik tanulmányának írója részletesen fejtegeti és bebizonyítja. Ez a tény már magában véve elégséges módon mutatja, hogy Böhm tana teljesen messze áll minden metafizikai előfeltételtől, egyáltalában nem foglalkozik a valóságnak levezetésével vagy valami idegenszerűből való leszámaztatásával, mert hiszen az ilyen kísérleteknek hiábavalóságáról már fiatal tanuló korában meggyőzte őt Hegel eredménytelen vállalkozása, amely merész volt ugyan, de célja tévesztett is. — A Böhm álláspontja ismeretelméleti-kritikai álláspont, amelyről minden dolgot s az egész valóságot az emberi ismerésnek és az ismerés lehetőségének szempontjából kell tekinteni s vizsgálat tárgyává tenni. Ezen az állásponton szó sincs, nem is lehet, semmiféle levezetésről, származtatásról és metafizikai konstrukciók dédelgetéséről; itt egyetlen feladat vár reánk: *a megadott és megtapasztalt tények kielégítő magyarázása és megértése*. A tény adottságának megmagyarázása még nem filozófia, hanem csak kezdete, vagy még helyesebben mondva, alapja a filozófiai kutatásnak, amely csak ott kezdődik, ahol ezen adottságot magyarázni és értelmezni akarjuk. „A tény — úgymond Böhm az *Ember és Világa* I. k. 3. lapján — akár egyes, akár általános, akár egyszerűen adott vagy matematikailag bebizonyított — ameddig csak tény, magyarázva nincsen. Csak ha közvetlenül bizonyos és érthető elemekre bírom felbontani, csak akkor kezd előttem a ténynek értelme derengeni. S ezzel kezdődik a filozófiai felfogás.” Azaz: a filozófiának nem feladata a tényeknek s a tények valóságának levezetése vagy a fogalmakból és a fogalmak segítségével délibábos konstrukciók építgetése. Ez a munka, amely teljesen hiába való és eredménytelen észtorja volt, a régi metafizikának kedvenc foglalkozása; de ezen a metafizikán Kant óta már túl vagyunk s arra visszatérnünk nem lehet. A kritikai filozófia ezeket a kérdéseket joggal mellőzi s a valóságot nem levezetni, hanem egyszerűen, amennyire lehetséges, *megérteni* akarja. A tényeket *elismeri* készséggel, egyszerűen azért, mert *vannak*. Az elismerésnél azonban nem állapodhatunk meg, hanem tovább haladunk a megértés felé, amely a filozófiának célja és feladata.

Aki már most ezzel szemben azt hiszi és azt tanítja, hogy Böhm Károly a maga Énjéből akarja levezetni a valóságot s ez által a *solipszizmus* karjai közé kerül, az a Böhm Károly filozófiáját nem érti. Böhm tanának minden sora világosan mutatja, hogy itt nem konstrukciókról és levezetésekről van szó, hanem az adott, készen lévő valóságnak megértéséről és megismeréséről. Hogyan lett ez a valóság és miként keletkezett? — ez nem filozófiai kérdés, amint már Schopenhauer is jól tudta. A valóság van s vele szemben egyetlen feladatunk az, hogy megértsük.

A tény tehát, amelyet megértenünk kell, adva van; érzékeink által tudomást szerzünk róla s pontosan megállapítjuk. Az ismeretelmélet csak azt kérdezi, hogy mi módon ismerjük meg ezt aényt s a tényeknek összességét felölő u.n. valóságot. E kérdésre a realizmus igen egyszerű feleletet ad, mikor azt állítja, hogy a tényeket úgy ismerjük meg, amint azok számunkra a külvilágban rajtunk kívül adva vannak. Ilyen értelemben az ismerés nem egyéb, mint a tőlünk független tárgynak egyszerű, lehetőleg pontos *másolása*, amely közben az alany tulajdonképpen csak a passzív elfogadás szerepére van kárhoztatva. Az igazság kritériuma pedig az ismereti képnek és az ismereti tárgynak *egyezése*; hogy azonban ez az egyezés miként állapítható meg? arra a kérdésre a realizmus nem tud feleletet adni.

A realizmusnak felfogása sok olyan nehézségbe ütközik, amelyek alapján az ismerés magyarázata lehetetlen. Ezen nehézségek tárgyalásába ezúttal nem bocsátkozhatunk, de felesleges is bővebb fejtegetésük, mivel a filozófiai kutatások folyamán számtalanszor tétettek már vizsgálat tárgyává. Az érdeklődőt egyszerűen utaljuk Böhmnek idevágó értekezésére, mely a realizmus alapellenmondásait világosan feltárja, bebizonyítván ezen álláspont tarthatatlanságát.¹

¹ Lásd „*A realizmus alapellenmondása*.” c. értekezését a Magyar Philosophiai Szemle I. évfolyamában, valamint az E. és V. I. kötetének idevágó §-ait.

17. §. Az objektív idealizmus álláspontja. Az ismerés tárgya.

Ha a realizmus által adott feleletet a felette gyakorolt bírálathoz elvetni vagyunk kénytelenek, akkor az idealizmusnak álláspontjára kell helyezkednünk, amely álláspont szerint az ismerés teljesen az ismerő alany munkája, úgy formáját, mint tartalmát illetően. Az idealizmusnak ez az állásfoglalása teljesen indokolt és érthető, ha meggondoljuk, hogy a kívül fekvő tárgy a mi öntudatunknak csak az öntudat valamely tevékenysége által lehet ismereti birtokává s a megismerés az alany öntudatos aktusa. Az alany ugyanis csak önmagából, csak a már benne meglévőből értheti meg a dolgokat, miután az ő zárt egységébe, öntudatának területére semmi olyan sem férközhetik, ami az alanytól teljesen idegen. A tárgy tehát nemcsak azért függ az Éntől, mert az Én állítja maga elé magával szembe, hanem függ tőle azért is, mert az Én önmagából érti meg azt. Ezek szerint az az álláspont, amely szerint a megismerés valamely új erő vagy tartalmat visz be az alany valóságába, csakugyan tarthatatlan és logikai nehézséget rejt magában, mert az által a valóságnak gyarapodása tételeztetik föl és pedig nem önmagából, hanem tőle idegen, rajta kívül eső területéről való gyarapodása. Ez pedig a dialektika alapelveivel ellentétes. A tény megértése tehát nem kívülről származik bele az Énbe, hanem éppen ellenkezőleg az Énből ered ki a tárgyra. *A megértés és megismerés az Énből, mint a megértés és megismerés örök kútfejéből származik.* Ez az idealizmus következménye, amint Böhm filozófiájában áll előtűnk.

Ezen idealisztikus felfogás alapján az egész világ, mint ismeretnek tárgya, nem egyéb öntudatomnak tartalmánál. *Ami öntudatomnak tartalmát nem képezi, az nem is lehet ismeretnek tárgya,* — a szubjektivistikus nézet ezen meggyőződése alapján már most minden nagyobb nehézség nélkül adhatunk feleletet az ismeretelméletnek arra a problémájára, amelyet Rickert és köre, az ismeretelmélet alapkérdésének szeretet feltüntetni: ama a kérdésre t. i., hogy mi az *ismerés tárgya?* vagy más szókkal: mire vonatkozik a mi ismeretünk?

Miután az ismerés teljesen alanyi munka, a realizmus felfogása teljességgel tarthatatlan: a tőlünk független, a tökéletesen önálló, rajtunk kívül fekvő idegen, külső tárgy az ismerésnek tárgya nem lehet, miután ilyen tárgynak feltétlenül az alanytól kell függnie. Másképpen ismeret létre nem jöhet. Mert hiszen egészen elképzelhetetlen és végrehajthatatlan gondolat, hogy a tőlem független, külső tárgy mi módon juthat öntudatomba s lehet ismerésemnek tárgya.

Az ismerés tárgyának első feltétele tehát az, hogy az alanytól kell függnie. Az alanytól pedig csak az függhet, ami az ő alkotása. Amiben az Én, mint alkotó tényező, részt nem vesz, az tőle semmi tekintetben függő nem lehet, s így ismerésének sem lehet a tárgya. A külső tárgy pedig, amelyet a realizmus az alanytól függetlennek hirdet és tanít, nem az Énnek alkotása s így valóban nem is függhet tőle. Az idealizmus álláspontján azonban, mielőtt az ismerő Énnek munkája megkezdődik, azonnal megszűnik a külső, u. n. *külső* tárgynak önállósága és függetlensége, mert az ismerésnek éppen az az egyik jellemvonása, hogy alkotás, mely által a külső, független tárgynak kényszerűen alakult képe, utánkészítettik s ezen utánkészítés által Én öntudatának részévé leszen, mint attól függő, immanens tárgy. Az öntudatom fényében megjelenő s megvilágított kép lehet csupán a tárgy; amit az öntudatunk a maga specifikus tevékenysége által magába fel nem vészen, az nem válhatik az Énnek birtokává s nem gyarapíthatja tudatát s ez által tartalmát.

A dolog tehát, az eddigi elmondottak alapján, így áll. Az idealizmusnak igaza van, mikor az ismerést alanyi folyamatnak hirdeti s az ismereti tárgyat az ismerő Én munkája, illetve alkotásaként szemléli. Mert valóban — a tárgy jelentésének megértése, illetve a tárgynak jelentéssel való ellátása az ismerő Énnek műve, miután nem az a kérdés, hogy mit jelent a tárgy, tőlem független létében, tehát önmagában, hanem hogy mit jelent reám, ismerő alanyra nézve. De az elrendezés is, azaz a jelentések egymáshoz való viszonyának megállapítása is az alany munkája, mivel az Én saját maga állítja szembe önmagával, illetve rendezi el a vele viszonyba került s tőle függő tárgyat.

Ha azonban e ponton megállapodnánk s az ismeret tárgyának, — mely az alany munkája, tehát kép, — csak ezen merőben alanyi vonását vennők észre és fixírozni, amint azt a túlzó szubjektivizmus teszi, akkor csakugyan azt kellene egyszersmind állítanunk, hogy az ismerés merőben önkényes, az alany korlátlan tetszésétől függő folyamat. Ezen állítás által pedig az ismeretelméleti anarchiának lennének hirdetői s tényleg igazuk lenne azoknak, akik tanunkat szolipszizmusnak bélyegzik, szemünkre hányván, hogy túlzó szubjektivizmusunk még emellett sem tudna bizonyosságot tenni: vajjon kedves felebarátunk valóban létezik-e vagy sem s természetesen még kevésbé tudná a külvilág létezését bizonyítani.

18.§. Az ismereti tárgy kényszerűsége. Az objektív szubjektivizmus.

Böhm azonban éppen nem elégszik meg az ismerési tárgy szubjektív vonásának kiemelésével és hangsúlyozásával, hanem tovább kutatva, a szubjektív idealizmus tanát egy igen nevezetes tétellel toldja meg, ami által a szubjektív *önként* helyébe az objektív *kényszer*t állítja. Szükséges e tételt közelebbről megvizsgálni.

Amint már fennebb reámutattunk és félreértések eloszlatása céljából ismételten hangsúlyoztuk, Böhm a valóságot nem levezetni, származtatni akarja, mintegy az Ént állítván egyedül létezőnek. Szó sincs róla. Böhm a valóságot elismeri, mint adottat. Ezen elismerésre maga a valóság kényszeríti reá, ha akarjuk, ha nem. A valóságnak ez az elismerése azonban még nem elegendő; szükség azt megérteni és megmagyarázni. Ez a megértés pedig tisztán az ismerő Én műve. Így állván a dolog, egészen világos, hogy az alany által alkotott képben, mint az ismeret tárgyában, nemcsak pusztán alanyi vonások foglalnak helyet, hanem vannak tárgyi vonások is, amelyeket bátran nevezhetünk érzéki vonásoknak. De — s ez Böhm filozófiai felfogására rendkívül jellemző — ezek az érzéki, tárgyi vonások is alanyi természetűek, mivel annak a tudatából folynak, hogy ez a kép, amely értelmi és érzéki vonásokból alakult ki, az *én* ismeretemnek tárgyát képezi, azaz, ez a tárgy egész más, mint én, az Éntől különböző, mert az Énnek öntudatától különböző. Az Én jól tudja, hogy ez a kép nem Én, hanem az Énre nézve Nemén, azaz más. A kép tehát érzéki vonásokkal is bír, amelyeknek eredete szintén alanyi, mivel az *alany* tud róla, hogy az a kép Nem-Én, azaz más. De különböző a kép az Éntől és tárgyi vonásokkal is bír *másodszor* azért, mert az öntudat ezt a képet, mint magától idegent, nem hozzátartozót, az ő egységét sértőt, szóval mint *Mást*, magából azonnal kivetíti, projiciálja s magával szembe állítja, a külső térben rögzítve meg. Ennek a projiciálásnak megértésére nézve tudnunk kell, hogy az öntudatnak specifikus természete az önállóságban, épségének megőrzésében és tárgyának érvényesítésében áll, minél fogva mindazt, ami tőle idegen, épségét sértő, Nem-énnek, Másnak találván, mintegy kidobja magából, projiciálja és szegzi a külső síkba s ezáltal a kivetített képnek tőle különböző, idegen vonásait elismeri.

A tárgy tehát nem pusztán alanyi természetű, hanem alanyi és tárgyi vonásokból alakul ki egységes egésszé. Amint Böhm röviden a maga tanát összegezi. „A megoldás a következő. Meg kell tartani a szubjektivizmus álláspontját, azt mondva, hogy az ismeret tárgya csak a mi képünk. De meg kell toldani azon hozzáadással e tételt, hogy ezen kép nem öntudatunk által van előhozva, *hanem nemtudatos kényszerűséggel*. A nemtudatos kényszerűséggel készült kép, ez a szükségképpen kihelyezett kép, vagyis a tárgy; ezen képnek öntudatos felboncolása, utánképzése öntudatos formában, ez az ismerés. A kihelyezett képen vannak a tárgyas vonások, amelyek annak az öntudattól való függetlenségét tanúsítják; s az ismerés mégis csupa alanyi tényezőkből alakul, amelyeknek csak jelentése tárgyas. Ezáltal menekülünk azon polémiától, hogy önálló valóságra vonatkozik az ismeret, mégis csak alanyi képekből áll. *Mert a nemtudatosan kihelyezett alanyi kép, — ez az objektív-szubjektív ismereti tárgy.*”¹

Ezt az álláspontot, amelynek megalapítója és következetes hirdetője Böhm, azt gondolom, egészen találóan nevezhetnénk *objektív szubjektivizmusnak*, vagy *objektív idealizmusnak*. Objektív ez az álláspont, mert a kép, mely ismerésünknek tárgyát képezi, az ismerő Énnek alkotása ugyan, de nem önkényes, s az Én tetszésétől függő alkotása, hanem nemtudatos kényszerűséggel keletkezett alkotás, mely létrejött a külvilág hatása és indítása folytán szükségszerűen. És *szubjektív* ez az álláspont, mert ismeretünk tárgyául nem a tőlünk független valóságot tekinti, hanem azt a képet, amelyet az ismerő Én a valóságról készített.

Az objektív szubjektivizmus, amely áthúzódik Böhm Károly egész filozófiáján, ismeretelméleti és nem ócska, metafizikai álláspont. Nem a valóság levezetésével foglalkozik — mert hiszen a keletkezés kérdése nem a filozófia problémája — hanem a megmagyarázásra törekszik s ezért jellege tisztán gnozeologiai.

19.§. Újabb ismeretelméleti kutatások az ismeret és tárgyra vonatkozólag. Kritika.

Az eddigi fejtegetések értelmében ismerésünknek tárgya a nemtudatosan alkotott és kivetített kép, amelyet ez által az alany önmagával szembe állított, azaz tárgyasított. Anélkül, hogy itt a tárgyasított képnek természetével tovább foglalkoznánk — később úgy is reákerül a sor — szükségesnek látjuk ezt a felfogást az újabb filozófiának egyik igen elterjedt irányának felfogásával szembeállítani s ez által tüzetesebben megvilágítani. A *Bolzano* felfogásán alapul s főleg *Husserl* által megindított ismeretelméleti irány, egészen helyesen és éles kritikával tesz különbséget a mondat formája és tartalma között s ezt a különbségtételt

¹ Lásd „Az Ember és Világa” I. kötet 15. lapján. Az egészre nézve pedig vedd össze az I. kötet bevezető §§-ait.

következetesen viszi keresztül a filozófia egész területén. Már maga Bolzano megteszi az éles distinkciót az „ausgesprochener Satz”, „gedachter Satz” és a „Satz an sich” között. Majd Husserl a „Sinn” és a „Bedeutung” fogalmát vezeti be logikai kutatásai által a filozófia körébe. Ezen különbségtétel nemcsak jogosult, hanem egyenesen szükséges is, magának a filozófiának érdekében. Böhm maga is állandóan sürgette e két dolognak: a folyamatnak és a tartalomnak pontos szétválasztását s egész szellemtani, illetve értékelméleti felfogása ezen a különbségtételen alapszik, amikor az értékelést s általában véve a szellem minden funkcióját szigorúan megkülönbözteti ezen funkció által megvalósuló tartalomtól. Az Ember és Világának I. kötete már 1883-ban magyarázza a kép *jelentésének* megértését, illetve a képnek jelentéssel való ellátását az analógia által és egészen következetesen alkalmazza a jelentéstani módszert, amelyet az újabb filozófusok közül csak *Husserl* ismer s alkalmaz, de nem mindig következetesen. És 1892-ben, nagy művének 1. §-ában, így ír: „Az egyes tapasztalati tudományok unalomig részletes pontossággal boncolják és állítják újra össze a szellem caput mortuumát — de mindezek a filozófia küszöbén elhelyezett sfinxek, melyek jelentést csak a szentély belsejéből felhangzó mennyei szózatától nyernek. E *jelentés* kutatása, ez az én művem feladata.”

Mi tehát teljes rokonszenvvel kísérjük Husserl és iskolájának kutatásait, mert hiszen egy úton haladunk egy cél felé. Megváltozik azonban a helyzet, mihelyt az ismeret tárgyára vonatkozó fejtegetéseket tesszük tanulmány tárgyává. E ponton a filozófia ezen újabb iránya s a mi régebbi keletű felfogásunk között óriásinak mondható különbséget észlelünk. Különösen nagy ez az eltérés, ha a Rickert-féle irány felé fordítjuk figyelmünket. Ezt az eltérést pedig a következőkben tüntetjük föl.

Rickert, akinek tanát itt is vizsgálat tárgyává tesszük, már említett értekezésében, az ismerést az igenléssel, illetve tagadással azonosítja s azt tanítja, hogy az igenlés nem egyéb, mint beleegyezésünknek egy aktusa, a tagadás pedig a visszautasításnak egy aktusa. Az ítéletnek igazságát, mely a formára vonatkozik, az igenlés adja, mely a tartalomhoz nem tesz semmit, tehát formai. Az ismerés tehát végeredményében nem egyéb, mint a forma igenlése, következésképpen az ismeretnek tárgya nem lehet más, mint csak az, ami igeneltetik. Mivel pedig az igenlés az akarással rokon állásfoglalásnak egy aktusa, azért a tárgy másként nem képzelhető, mint az ismerő alánnyal szemben fellépő *követelés* — *Forderung* — azaz olyan valami, ami beleegyezésünket követeli. A megismerendő, ezek szerint, a *Soll*, a *kell* szférájában keresendő. Ezen okfejtés alapján tehát arra az eredményre jut Rickert, hogy igaz ismeretnek tárgya csak a feltétlen, a szükségszerű *kell* lehet, tehát az, ami nem önkényes és nem egyéni. A feltétlen „*kell*” pedig a „*tiszta kell*”, amely semmiféle létből nem ered. Ez a „*kell*”, mely minden létezőtől független, a „*transcendens kell*.”

20.§. Az ítélet nem állásfoglalás s az ismeret tárgya nem a „kell”.

Rickert nézetének ezen rövid vázlatából is kitűnik, hogy e tan az akarat elsőségét vitatja az ismerés területén is, amikor az ítélet folyamatának gyökerét az Énnek állásfoglalásába találja meg. Ez a nézet a stoikusok és Descartes tanára vezethető vissza s újabban Windelbandnak köszönhetjük annak propagálását. A „*Wille zur Wahrheit*” c. értekezésében ezt a voluntarisztikus álláspontot világosan kifejti Windelband s erre az állásponton építi Rickert a maga tanát, amely az ismerésnek tárgyát nem a létezőnek, nem a „van”-nak, hanem az érvényesnek, a „*kellő*”-nek területén keresi. Amilyen helytelen azonban a tan, melyen Rickert nézete felépül, éppen olyan helytelen és megtévesztő a reá felépített nézet is.

Az elfogulatlan vizsgálat könnyen meggyőzhet arról, hogy az ítélet processzusában semmiféle akarásról vagy az akarással rokon állásfoglalásról szó sincsen. Ezt az állásfoglalást csak azért kapták meg Windelband és Rickert az ítélet gyökerében, mert szükségük volt rá a *transcendens kell* érdekében. Mert egészen világos dolog, hogy ha ilyen állásfoglalásról beszélni sem lehet az ítéletnél, akkor hiábavaló az értéket, illetve az érvényest állítani oda az ismerés tárgyául, mint ami mellett az ismerő alánnyal állást kell foglalnia. Ha nincs állásfoglalás, akkor nincs az érvényesség sem, illetve nincs a *transcendens Soll*, amely mellett állást foglalnunk kell. Az ítéletnek voluntarisztikus felfogása és a *transcendens kell*-nek az ismerés tárgyául állítása ezek szerint szorosan egybetartoznak. Ha az egyik esik, esik a másik is.

Aki valamely tárgyat vagy tüneményt megismer, az első sorban a tárgy által megindíttatik s ettől az indítástól, mint kiinduló ponttól kezdve a különböző hatásokon keresztül jut el a megismeréshez. Ha ezeket a fázisokat megtekintjük, nincs egyetlen egy sem közöttük, amely arra készítené, hogy egy *transcendens Soll*nak, mint az ismerés tárgyának és céljának megvalósítására törekedjünk. A megismerés végbemegy a maga rendes módja szerint, anélkül, hogy az ismerő Énnek ez a misztikus és torzszülött *transcendens „kell”* eszébe is jutna. Az egész processzus egy teljesen objektív folyamat, amelybe nem kerülhet bele semmi szubjektív, akarat vagy érzelmi momentum csak akkor, ha már ezt az objektív folyamatot bevégezve, az elért eredményt szemléletem tárgyává teszem. Ekkor már igenis a megismeréshez hozzácsatlakozik a

szubjektív érzelmi mozzanat, amely az eredmény szerint lesz reám nézve élv vagy kín, gyönyör vagy fájdalom, s következésképpen értékes vagy értéktelen. Az öntudat, amikor megismer s ezáltal alkot, önmagára nem figyel, mert hiszen teljesen alkotása köti le figyelmét. Csak egyes pihenőknél tekint vissza önmagára, s ha gyarapodását *érzi*, örül neki, ha hiányát *érzi*, búsul neki. Ebben az örömben már ott van a szubjektív mozzanat, amelyet a megismerés objektív lefolyásában hiába keresünk. Mivel akarás nincsen érzés nélkül, az érzés pedig a megismerés objektív folyamatában fel nem található, következésképpen az ítélesnek, mint a megismerés formájának gyökerében az akarát sem található föl.

Az ismerés nem az akarásnak szabályozása a transcendens kell irányában és a transcendens „kell” nem az ismerés tárgya. A kell nem lehet az ismeret tárgya s Rickert nézete helytelen, e tételnek igazsága a következő megfontolások alapján deríthető ki. Egészen bizonyos és nem vitatható, hogy a „kell”, az érvényesség egy formális kategória, amelyet valamely tartalomra kell vonatkoztatnunk, különben értelme nincs. Forma tartalom nélkül nem létezik; minden forma valaminek a formája. A kell-nek formaisága éppen abban nyilvánul meg, hogy önmagában véve tulajdonképpen egy üres skéma, amely életet csak attól a tartalomtól nyer, amelyre alkalmaztatik. Valahányszor tehát a kell-t állítjuk, azaz valahányszor valamit követelünk, feltétlenül kell lennie valaminek, amit az a kell szabályoz, valaminek, amitől követelünk. Ha „kell” kategóriát alkalmazzuk, azonnal kérdésbe kell tennünk, hogy *mi* kell, azaz az érvényesség kategóriája csak valamire való érvényessége által bír tartalommal. Ezen kategóriának sajátos jellemvonása, mely által az ontológiai kategóriáktól különbözik, éppen az, hogy kötelező erővel bír s ezen ereje által kényszeríti az öntudatos Ént. De a kérdés itt is, hogy *mi* az, amire kötelez; mi az, aminek végrehajtását kötelességünk ké teszi? E kérdésekre pedig Rickert nem tud teljesen kielégítő feleletet adni, mivel az ismerésnek ontológiai alkatáról tudni sem akar, sőt ezen alkatnak elemzését egyenesen mellőzendőnek véli. Pedig bármi tekervényes úton is igyekezzünk, — amire egyébiránt nincs szükség, — a kell-nek szupremáciáját bizonyítani a „van” felett, azt el nem okoskodhatjuk, hogy amíg nem ismerjük ezt a van-t, amelyre a „kell” alkalmazandó, addig csak metafizikát űzünk s a kéznél fekvő igazságokat szinte készakarva misztikus ködbe burkoljuk. Előbb jön a „van”, s azután jön a „kell”. Igaz ugyan, hogy a helyesen megállapított érték, amely *van*, egyszersmind útmutatásul szolgál arra is, hogy a kell-t elérhessük. Azaz: minden ismereti törvény (már pedig az egész filozófia a mi ismeretünkre szól) a tudásról szól, a tudás pedig teoretikus, elméleti lévén, a tudásról való ismereti törvények is, mikor az ismerésnek jelentését és a jelentésnek elrendezését mutatják fel, merőben elméleti törvények. E törvények pedig éppen nem a kell-re vonatkoznak, hanem a logikai processzusnak tartalmát képező jelentésre, azaz értékre, amely van még akkor is, ha esetleg nem lép egyetlen Énnel sem viszonyba. Mihelyt azonban ilyen viszonyba lép, azonnal normává lesz s a „kell”-re vonatkozik. A jelentés tehát az, amelyre a „kell” kategóriája alkalmazandó s ez a jelentés nem egyéb, mint az előttünk megjelenő, öntudatlanul képzett és kényszerűen kivetített képnek a tartalma. Ez a tartalom pedig az ismerésnek a tárgya (erről alább még bővebben lesz szó), s előbb van, mint a „kell”, melyet majd a praktikus logika alkalmaz.

Az itt előadottak alapján, talán sikerült reámutatnunk arra hogy a Rickert felfogása, mely szerint a transcendens kell az ismerés tárgya, nemcsak helytelen irányban keresi a megfejtést, hanem határozottan veszélyes is, amennyiben az ismerés természetéről egészen hamis képet tár elénk az egyes fogalmaknak helytelen értelmezése által.

21.§. A jelentés és az élmény. A kivetítés ténye.

Meg kell hát állapodnunk abban, hogy az ismerésnek tárgya egy általunk öntudatlanul alkotott és a külső térbe kivetített kép, amely éppen mert általunk alkotott, *jelentéssel* bír. Ezen jelentés természetének vizsgálata átvezet az *élmény* fogalmának további tárgyalására, amelyet közben meg kellett szakítanunk; de reméljük, hogy ez a megszakítás, fejtegetéseink szempontjából nem csak indokolt, hanem haszonnal járó is volt.

Amint már előbb láttuk az élmény nem a lélek felszínét érintő, nemcsak a lélek kerületén végbemenő tünemény, amely a lélek tevékenysége fölött szinte nyomtalanul tűnik tova, hanem a lélek legbensőbb magvában, a szellem legmélyén végbemenő változás az, amely az Énnel életében elsőrangú fontossággal bír. Az álláspont fejtegetése alkalmával mondottak felidézésével világos képet alkothatunk magunknak ezen nagy jelentőségű tényező lényege felől.

Az alany, az objektivizmus álláspontján, a saját maga által alkotott képet érti meg az által, hogy azt öntudatosan utánképezi. Amíg azonban a megértésnek pontjához érne, a tevékenységeknek számtalan fázisán megy keresztül az öntudat, amelynek lényege éppen abban nyilvánul, hogy csupa tevékenység. A megismeréshez mindenekelőtt szükséges, hogy a külvilág reánk hasson s ezen hatás által egy viszony létesüljön köztünk és a külvilág, illetve az Én és a Nem-én, az Én és a Más között. Azaz: ismerés csak ott

lehetséges, ahol az Én és a Nem-én egymással viszonyba lépnek. Alany nélkül nincs tárgy, de viszont tárgy nélkül nincs alany sem, értve itt természetesen az *ismerő* alanyt. Ez a viszony azonban nemcsak külsőleges és esedékes viszony, hanem az alany életébe mélyen belevágó — az *alanynak élménye*.

Ezen viszony által, melybe az Én a Nem-énnel, a tőle idegennel, a Mással kerül, lényeges változást szenved az Én s öntudata a maga épségének megzavarását tapasztalja. Amíg azonban ez a processzus, t.i. a megismerésnek folyamata, csak az Én elváltozásáig jutott, addig megismerésről beszélni nem lehet, mert az ismerés nem szenvedése az alanynak, hanem cselekvése, még pedig teljesen öntudatos cselekvése vagy aktusa. Az elváltozás még csak feltétele az ismerésnek. Az öntudat azonban észreveszi ezt az elváltozást, mert lényegét képező egysége, az Én = Én, megzavartatott valami olyan által, ami nem tartozik hozzá, hanem rajta kívül fekvő, idegen elem. Az öntudat tehát ezt az elváltozást észreveszi, megállapítja s egyúttal tőle szabadulni is óhajt, amit csak az által érhet el, hogy az elváltozásnak okát magán kívül helyezi s azáltal megnyugvást szerez. A tárgy ezek szerint azon tevékenység által lesz az Énre nézve tárgy, amely tevékenység által az Én önmagának lett a tárgya, — azaz a *kivetítés*, a *projekció* által. A projekció pedig a következőképpen megy végbe. Először, minden megismerés előtt van, a tiszta, saját egységét és nyugalmát élő Én, amelyet nevezhetnénk a *tiszta* Énnel. Ez az Én csupa tevékenység; tevékenysége pedig abban áll, hogy önmagát fentartja. Mihelyt azonban az Énnel nyugalmát valami betolakodó elem megzavarja, az Én kilép saját magából, megválnak alanya és tárgya, ismerőre és ismeretre. Az alany a vetítő, a tárgy a kivetített. Mivel pedig úgy az alany, amely megismert, mint a tárgy, amely megismertetik, a tiszta Énnel momentum, azaz a tiszta Énhez tartozik, azért az alany tulajdonképpen az Énalany, a tárgy pedig az Éntárgy, ami által kifejezésre jut az a tény, hogy úgy az alany, mint a tárgy a tiszta Énnel alkotó momentumai.

Az ismerés folyamán a Nemén által meghatott alany, kivetíti ugyan magából a változást okozó momentumot, de nem engedi el magától, mert hiszen az ő öntudatlan alkotása volt, ami az ő egységét megzavarta, hanem magához láncolva tárgyává teszi. Ezt a tárgyat azután magával szembe helyezve, fixirozza és szemléli. A megismerésnek már most az a feladata, hogy azt a kihelyezett képet megértse. Ez a megértés pedig csak úgy lehetséges, ha a képet a magáéból utána alkotja.

Ezen egész folyamatnak két fázisát különböztethetjük meg, amely két fázist Böhm már az Ember és Világa I. kötetében világosan megmagyarázott, a megértésről szóló akadémiai értekezésében és az Ember és Világa IV. kötetében rekapitulált és bővebben kifejtett. A két fázis a következő: 1) egy egyszerű, öntudatlan s tehát kényszerű alkotás, 2) egy öntudatos, tehát önkényes utána alkotás. Ez a két fázis természetesen a fennebb előadottakból is kitűnőleg, szorosan egymáshoz tartozik, egyik a másik nélkül el nem lehet. A megismerés tulajdonképpen csak a 2-ik fázis, amelyben az alany önmagát megéli, mikor öntudatos utánképezést hajt végre.

Ha az ismerésnek ezt a két fázisát közelebbről megvizsgáljuk, kiderül, hogy a tartalmat illetőleg nincs is közöttük tulajdonképpen semmi különbség. Ami a második fázis folyamán a képnek öntudatos utánképezése által öntudatosá válott, az a tartalom már az első fázisban is megvolt, mint öntudatlan része az ismerő Énnel. A második fázisban tehát az Én öntudatosá teszi azt, ami nem tudatos kényszerűséggel állván elő, nemtudatos vala s ez által — amint Böhm mondja: „magáévá tette, ami ő maga.” A megismerés ezek szerint nem más, mint „öntudatos erőm gyarapodása a magam nemtudatos tartalmával.”¹ A megismerésben az Én *ideális*an gyarapodik, de nem kívülről, hanem a saját bensejéből származik az a tartalom, amellyel az ismerés által gazdagabbá lesz. Az Én legmélyéről tör elő a jelentés, mely a dolgoknak értelmet ad s nem a dolgokból kerül bele az emberi szellembe, amint azt a transcendens Soll tanának forszírozói hiszik. A megismerés aktusa által semmi olyanra szert nem teszünk, ami már megelőzőleg nem lett volna meg bennünk. Minden ismeret az Én nemtudatos tartalmának öntudatra emelése.

Az egész műveletet, illetve aktust, a következő konkrét példán szemléltethetjük. Itt van előttem egy antikizált szobor. Felnittem szemem és látom, hogy az előttem lévő térben helyet foglal el. *Észreveszem* a tárgyat: látom, hogy zöldes színű, valamit ábrázol. Az első tehát a tárgyról való *értesülés* érzékszerveim által. Az értesülés után jönnie kell a *megértésnek*; mely által a tárgy birtokommá lesz. A megértés aktusában már most megértem a színnek *szín-lételét* s az alakot, melyet ábrázol, azonosítás útján emberi alaknak ismerem fel. Az egész processzusban az értesülés és a megértés aktusa teljesen szétválasztható s mind a kettőt megelőzi egy nemtudatos akció, amelyről természetesen csak a reflexió fokán értesül az ismerő Én. Az értesülés tulajdonképpen nem egyéb, mint a tárgynak önmagamtól való elkülönítése, még pedig oly módon, hogy ezen elkülönítés közben önmagámról is tudok. Erre következik a megértés, amelyet azonban az azonosítás előz meg: a tárgy funkcióit a magam funkcióival azonosítom s ezen azonosítás által a tárgyat megértem. A szembesítő aktust, amely az értesülés, követi az azonosító aktus, a megértés. Az értesülés és a megértés a tartalomra vonatkozik, a szembesítés és azonosítás a formát érinti. — Látni való tehát, hogy a

¹ Lásd „Megértés . . .” c. értekezés 28—29. I. E. és V. IV. kötet 53 s. köv. §-ok.

puszta értesülés még nem ismerés, hanem csak előfeltétele és nélkülözhetetlen alapja az ismerés magjának, a megértésnek.

22.§. Az élmény további elemzése, a megértés magyarázata.

Az ismerés lényegének megértése s az egyes mozzanatoknak pontos megelemzése óriási fontossággal bír az ismeretelmélet és a logikai érték tanának minden problémája szempontjából, habár a felületes vizsgáló előtt visszatetszőnek és érthetetlennek is látszik, különösen a megértésnek magyarázata, amely az élményben bírja gyökerét. Ez az idegenszerűség azonban eltűnik, mihamarabb a problémának minden egyes szálát figyelmesen megvizsgáljuk s az ismerésnek alkatát gondos elemzéssel felbontogatjuk. Kisértsük hát meg ezt a részletes analízist Böhmnek már említett ismeretelméleti értekezése, valamint az Ember és Világa IV. kötetének idevágó §-ai alapján.

A kulcsot az egész probléma megértéséhez az élmény további megelemzése és magyarázata adja. Az élmény maga az Énnel legbensőbb elváltozása, amely a megismerésben tudomásunkra jut. Ebben az élményben két olyan vonás, illetve momentum foglaltatik, amelyet tovább elemezni és fejtegetni nem lehet. Ez a két momentum az élménynek alapeleme: a *jelentés* és a *jelentés önállítása*. A jelentés az élménynek anyaga vagy tartalma. Nevezi Böhm az élmény *ideális magvának* is.¹ A jelentés önállítása pedig az élménynek formai eleme. A jelentés u.i. éppen azáltal lesz az ismerő alanyra nézve jelentő, hogy önmagát az Énnel szemben is állítja, igenli; vagy mondhatjuk úgy is, hogy a jelentés önmagának állítása által jelent valamit és bír az ismerő Énnel nézve valamely értelemmel. A jelentés és a jelentés önállítása tehát a legszorosabban összetartoznak, mert hiszen úgy viszonylanak egymáshoz, mint a tartalom és a forma. Már pedig tartalom nem lehet forma nélkül, lévén a tartalom mindig valaminek a tartalma s viszont, a forma nem lehet tartalom nélkül, lévén mindig valaminek a formája.

Az élmény ezen két alapeleme szerint már most az érzéki megismerés felett álló és reflektáló Énnel megismerésében kettős funkció, illetve akció különböztethető meg. Az egyik funkció a jelentésre vonatkozik s *megértésnek* nevezzük. A másik funkció a jelentés önállítására vonatkozik s neve *elrendezés*. Amiként pedig a jelentés mindig össze van kötve a jelentés önállításával, úgy van összekötve a jelentésre vonatkozó megértés, a jelentés önállításra vonatkozó elrendezéssel. A megértés és az elrendezés között tehát éppen olyan organikus a kapcsolat, mint a jelentés és a jelentés önállítása között.

Szükséges már most a megértésnek és az elrendezés aktusának közelebbi fejtegetése. Ezen fejtegetések vezetnek el minket a megismerésnek belső „misztériumába” a két aktus megértésének fonalán, felmutatván azokat az egyes magyarázatokat, amelyekben a jelentés megértése s a megértett jelentések elrendezése végbe megy.

Magyaráznunk kell első sorban az ismerés lehetőségét. Amint az ismeretelméleti álláspont tárgyalásánál előadtuk, minden ismerésnek elengedhetetlen feltétele az alany, jelezzük A-val és a tárgy, jelezzük T-vel, valamint e kettőnek viszonya, amely nélkül az A-nak nincs élménye. Az a kérdés, hogy miként lesz a tárgy az alany számára tárggyá? vagy másként kifejezve: miként szembesítetik a T az A-val? Ez a probléma, amely napjaink ismeretelméleti kutatásainak középpontjában áll, nevezhető az ismerési tárgy problémájának s főleg annak vizsgálatára vonatkozik, hogy miként keletkezik az ismerésnek tárgya. Az álláspont kérdésének fejtegetésénél erre igyekeztünk feleletet adni, hogy *mi* az ismerés tárgya; itt arra kell felelnünk, hogy *miként* lesz az ismerés tárgya tárggyá?

Rickert a már többször említett értekezésében az ismeretelméletet egyenesen az ismerés tárgyról tanító tudománynak nevezi — „die Wissenschaft von dem Gegenstande der Erkenntnis und von der Erkenntnis des Gegenstandes”.² És ez Rickertnél egészen logikus és természetes, miután az ő tanítása értelmében az ismerés a tárgy szerint igazodik. Mivel pedig ez a tárgy, gondolkodásunktól független lévén, transcendens tárgynak nevezhető, a Rickert felfogása szerint alakuló ismeretelméletnek tulajdonképpeni kérdése az, *hogyan miként lesz a transcendens tárgy immanens tárggyá?*

Ezzel a felfogással Böhm tana homlokegyenest ellenkezik. Amíg u.i. Rickert egy az alanyon kívül és felül fekvő misztikus Sollen-t tekint az ismerés tárgyául, addig Böhm a létezőnek termékeny talaján maradván, egy „van”-t tekint az ismerés tárgyául, s miután nála ez a tárgy a jelentés, a főkérdés az, hogy az Én bensejéből fakadó jelentés, miként lesz az ismerő Énnel szembesített tárgy, azaz: *miként lesz az immanens tárgy transcendens tárggyá?*

¹ Lásd „Megértés . . .” c. akadémiai értekezés 30. lapján.

² I.m. 170. lapján.

Böhm ezen főkérdésnek tárgyalásánál az ismerés egyetemes feltételéből indul ki s azt az egyetemes feltételt az Én öntudatában találja, amiként abban találta Descartes és Kant is. Az ő fejtegetései abból az evidens és bizonyításra nem szoruló tételből indulnak ki, hogy Én = Én, amely tétel az Én öntudatosságát fejezi ki. Az Énnek ezen természete nélkül ismerés elé nem állhat, még pedig azért, mivel öntudatos, magáról, mint Énről tudó, Én nélkül, nem lehetne az Énre nézve tárgy sem. Az Énnek öntudata u.i. abban nyilvánul meg, hogy tud magáról. Ezen tudat nélkül lehetetlen volna tudnia másról. Azaz: a más-tudatnak feltétele az öntudat. Az Én csak akkor tudhat egy Nem-énről, ha már tud a maga Énjéről; csak akkor tudhat a Másról, ha már tud a Magáról. Ez az öntudatos Én azután mindenről, ami nem ő, kétségtelen bizonyossággal állapítja meg, hogy az Más, tehát Nem-én. Ezt a Más, ha magával szembesíti, tárgyává teheti. Mivel pedig az Én öntudata, amint már mondtuk, nem egyéb, mint az (Én = Én)-nek a tudata, ez pedig ismét nem egyéb, mint az *azonosság* tudata, azért szükségképpen minden szembesítésnek, illetve tárgyasításnak első és egyetemes feltétele az *azonosság* tudata. Az *azonosság* tudata nélkül nincsen tárgytudat, mert nincsen szembesítés. Ezért az ismerésnek első elve csakugyan az *azonosság* elve, amelynek megértése nélkül nem lehet a megismerésnek természetét sem megérteni.

Az öntudat lévén a megismerésnek első feltétele, világos dolog, hogy mindaz, ami szükségszerű előzménye az öntudatnak, szükségszerű előzménye lesz a megismerésnek is. Itt is azonban erősen óvakodnunk kell attól, nehogy a pszichologizmus területére tévedjünk, s az öntudatnak transcendentális, logikai elemzése helyett, az empirikus tudatnak elemzését nyújtsuk lélektani úton. Az öntudat lélektani elemzése fontos ugyan, de a filozófiára nézve, amely lényeg-ismeret, nem elegendő. Az ismeretelméleti kutatások szempontjából első sorban az öntudat értelmével és jelentésével szükséges tisztába jönnünk.

23.§. Az öntudat magyarázata. Az öntudat és megismerés.

Az öntudat problémája az Ember és Világa II. kötetében foglalkoztatja Böhmöt. E könyv 8. §-a a szellem életének alaptényét abban találja, hogy a szellem, az Én önmagát mintegy megragadva Alanya és Tárgya, Énre és Nem-énre válik. Ebben az alaptényben rejlik az öntudat, azaz annak tudata, hogy én vagyok; de rejlik másfelől a *más-tudat* is, vagy a tárgy-tudat, amely arra vonatkozik, hogy tudom, hogy nemcsak Én vagyok, hanem hogy velem szemben az öntudomon kívül levő külső térben, van a Más is. Az öntudatnak tartalma: Én = Én. A más-tudatnak tartalma pedig az a tudat, hogy ezen bizonyos Énen kívül és ezzel szemben, tőle különböző tevékenységek is lépnek fel s léteznek.¹

Az öntudat által saját magunkkal lépünk viszonyba azáltal, hogy magunkat, mint tárgyat állítjuk magunk elé, mint alany elé. Ennélfogva világos, hogy az öntudat tartalma csakugyan a magunk létezésének tudata; sem több, sem kevesebb. Formáját illetően az öntudat az Énnek állítása, önmagának fenntartása, azaz önállóság, mely mint forma szorosan összefügg az öntudat tartalmával, a létnek tudatával. Amikor öntudatomban a magam létezéséről tudok, akkor a magam létezését egyszersmind állítom is. Magam állítom = magam tudom = magam létét tudom. Ezért mondja Böhm, hogy szembesítés és megértés, jelentés és önállóság, forma és tartalom, apriori egymáshoz tartoznak.²

Az öntudathoz szükséges előzményeket ott látjuk a megismerésben is. A tárgynak megismerésére szükséges első sorban, hogy egy nemtudatos kényszerűséggel alakított képünk legyen. Ezen alakításhoz négy előfeltétel szükséges: a) az Én tartalmának önprojekciója, b) azonosság, t.i. a két azonosságnak megértése, c) a különbözőnek — a Másnak vagy Neménnek reális elválasztása és végül d) e Másnak oki összefüggése az Énnel. Ezen előfeltételekből világos, hogy az ismerés lehetősége két adottságtól függ: egyik adottság az Én (öntudat), amely tehát éppen olyan valóság, mint a tőle különböző Más, mert önálló jelentéssel s jelentésnek önállóságával bír. A másik adottság a Nemén, a Más, amely ismeretileg az Énnek alany-tárgyi megválása, azaz a projekció által keletkezett s amelynek szintén megvan az Éntől eredő jelentése és jelentésének önállósága.

Amikor azonban erről a két adottságról beszélünk, jól jegyezzük meg, hogy mindkettő a tiszta Énnek megválása által keletkezett. Az Énegész u.i. megváltott Énalanya, amely az egyik adottság és Éntárgya, amely a másik adottság. Természetes dolog és mindig szem előtt tartandó, hogy itt nem metafizikai, hanem ismeretelméleti fejtegetésekről van szó s a valóságot, mely látszólag két részre szakítatik, de valósággal csak egy, nem levezetni, leszármaztatni, hanem tőlünk telhetőleg *megérteni* s megmagyarázni akarjuk.

¹ Lásd erre nézve még „Magy. Phil. Szemle” IX. évfolyamában az „Öntudatról” szóló cikket s az E. és V. II. k. 44. §-át.

² Lásd „Megértés . . .” 32. lapján.

Az öntudatlan alkotáshoz az öntudatos alkotásnak kell járulnia, amely az öntudatlanul alkotott projekciós képet öntudatosan utánképezi s az öntudat fényébe emeli. Ez az öntudatos utánképezés a tulajdonképpeni megismerés s a következő mozzanatokot lehet benne megkülönböztetni. *Elsősorban* is szükséges, hogy a kényszerűen keletkezett és kivetített képet megelemezzük, szálaira felbontsuk és *azonosítsuk* ezen szálakat, illetve alkotó tényezőket a saját magunk megfelelő tényezőivel. Ezen azonosítás által jön létre a kép jelentésének *megértése*. Ha a jelentést megértettük, akkor szembesítenünk kell az Énnel és a többi jelentésekkel, azaz szükséges a képet *elrendeznünk*. — íme, az ismerés ezen elemzése által is kiderül az, amit dolgozatunk első részében állítottunk az élmény fejtegetésénél: az ismerésnek két elkülöníthető, de egymástól el nem szakítható, fázisa: *a megértés és az elrendezés*.

24.§. Összefoglaló visszatekintés. Értesülés és megértés.

Az ismerés egész alkatára vonatkozó eddigi fejtegetéseinkre, ha visszatekintünk, az ismerésnek három fázisát különböztethetjük meg: 1) a Másról való *értesülés*, 2) a Másnak azonosítani a Magával, azaz a *megértés*, 3) a megértett Másnak szembesítése egyfelől a Magával, másfelől a többi Másokkal, azaz az *elrendezés*.

A teljes folyamatnak pedig a következő öt alapfeltételét tünteti fel Böhm:

- a) az Én öntudata (Én = Én);
- b) a Más érintkezése az Énnel;
- c) annak elkülönítő projekciója (azaz: Én nem = Más);
- d) a Más azonosulása az Én funkciójával (megértés);
- e) ezen záródásnak tudomásulvétele, vagy elismerése.

Az első fázis, az értesülés, egészen alaki természetű, miután csak arról tudósítja az Ént, hogy vele szemben valami létezik, ami nem ő, hogy vele viszonyba került egy tőle idegen, önmagát állító Más. Az értesülés tehát pusztán a Másnak létezéséről értesít. Ugyancsak alaki a 3-ik fázis is, az ítélet, a helybenhagyás, miután nem a Másnak tartalmára, hanem csak önállítására s különböző viszonylatára vonatkozik. Az első és harmadik fázistól teljesen különbözik a második fázis, amely nem a Másnak önállítására, hanem tartalmára, azaz jelentésére vonatkozik.

Az értesülés és a megértés sorát összegezve a következő párhuzamot nyerjük:¹

I. A szembesítés sora:

1. fokon előáll a *képzet*, mely reflexakció eredménye;
2. fokon előáll a *fogalom-ítélés*
3. „ „ a *szillogizmus*
4. „ „ az *összefoglalás, módszer*

II. A megértés sora:

1. fokon előáll az *értesülés*.
2. „ „ a *megértés*.
3. „ „ a *becslés*.
4. „ „ a *tudás*.

E két sor teljes párhuzamosságot tüntet fel. Az 1. fokon reflex-akcióval van dolgunk és a *van-ról* szerzünk tudomást. A 2. fokon az öntudatlan öntudatossá válik s kifejezést nyer az, hogy *biztosan van*. A 3. fokon tudatunkba jut a *bizonyosság* és végül a 4. fokon megszületik az *igazság* tudata. *Tartalmilag* pedig van: az értesülés tudata; a megértés; az összefüggés belátása; az összefüggés megértése és becslése. Vagy más szókkal: a puszta tartalom; az egyszerű jelentés; a jelentések komplexusa; a jelentő egész vagyis a *tudomány*.

A közös fundamentum azonban mindig a „van”; erre épül fel a „kell” és a „szükséges.” Az összefüggésük pedig így állítható vázlatba:

- | | |
|-------------------------|------------------------------|
| 1. Énreakció | 1. értesülés („van.”) |
| 2. Fogalom | 2. megértés (milyen van?) |
| 3. Kapcsolás | 3. jelentő csomó („kell.”) |
| 4. Módszeres elrendezés | 4. jelentési egység (tudás.) |

A tárgynak gyökere tehát a „van”, illetve a „van”-ról való értesülés. Innen felemelkedve jutunk az egyes fokon és fázisokon át az utolsó mozzanatig — a megnyugváshoz, mely az *igazságban* nyer kifejezést.

¹ Lásd *Ember és Világa* IV. kötet 189. lapját.

25.§. A megismerés fogalma. Jelentéstan és elrendezéstan.

Az ismerés alkatának ezen elemzéséből egy igen nevezetes eredményt nyertünk. Azt t.i., hogy a megismerés nem állhat másban, mint abban, hogy magamévá teszem, ami magam vagyok. Ennélfogva az ismerés tulajdonképpen az én valómat gyarapítja, de nem kívülről jövő s az Éntől idegen elemek által, hanem az öntudatlannak tudatossá emelése útján. Az ismerés tehát nem másolása a külvilág tárgyának, hanem egy teljes mértékben alanyi, öntudatos aktus, amely éppen ezen jelleménél fogva minden egyes részecskéjében a leghatározottabb alkotás.

Az ismerésnek középpontjában álló élménynek két oldala, két mozzanataként a jelentés és a jelentés önállítása derült ki. Ezen két oldalnak megfelelőleg a reflektáló Énnak is két funkciója van, az egyik a *megértés*, mely a jelentésre vonatkozik, a másik pedig az *elrendezés*, mely a jelentések viszonyának megállapítása. E két funkciónak megfelelőleg a logika, amelynek tárgya a megismerésnek egésze, de főleg a bizonyítás, két részre fog oszlani. Az első rész foglalkozik a gondolkodásnak tartalmával, a jelentéssel, a másik pedig a jelentésnek elhelyezkedésével és viszonylatával. Az első részt nevezi Böhm *jelentéstan*nak, miután a jelentéssel foglalkozik, vagy *logika materialis*nak, mivel a tartalomra vonatkozik. A második rész neve: *elrendezéstan*, mivel a gondolkodásnak formájára vonatkozik.

Ha azonban az élménynek kettős egységét állítjuk, akkor el kell fogadnunk azt a nézetet is, amely szerint a logikának az a két része — a jelentéstan és az elrendezéstan — egymással szoros viszonyban, egységben állanak. Itt tehát szó sem lehet arról, hogy az egyik a másiknak van alárendelve; tehát *alárendeltség* viszonya a két diszciplína között nem létezik. A miként a megértés sora, amint fennebb láttuk, párhuzamosan halad az elrendezés sorával, akként halad párhuzamosan a jelentéstan az elrendezés tanával s tehát a két diszciplína között *a párhuzamosság* viszonya áll fenn. Egészen téves ezek szerint a logika formálisnak oly módon való kezelése, mintha az teljesen független és önálló tan volna, amely önmagában is elegendő alappal bír. A logikának ily módon való tárgyalói elfelejtik, hogy a forma és tartalom azonos egységet képez, egyik a másik nélkül nem lehet el s következésképpen a formális logika, feltételezi már a materiális logikát, illetve a kettő együtt karöltve jár.

Az elrendezés tana, miután ez foglalkozik a teljesen kifejtett és kifejezett ismerettel, tulajdonképpen a kifejezés tana is. Mivel a kifejezés csak valami kifejező, jelző által történhetik, ez a jelző pedig a szimbólum, ezért az elrendezés tanának a *jelzéssel*, a szimbólummal is kell foglalkoznia s következésképpen két részre oszlik: 1) a formák tanára, 2) a szimbólumok tanára vagy *szimbolikára*. A logika egésze tehát áll három részből:

- 1) Jelentés tana.
- 2) Elrendezés tana, amely két részre oszlik:
 - a) logikai formák tana,
 - b) szimbolika.

Böhm azonban, miután a logikai érték megismerése szempontjából mellőzhető, a szimbolikát nem veszi fel tárgyalása körébe, hanem csak a jelentéstan és az elrendezéstan foglalkozik tüzetesen. A jelentéstan a jelentésekkel és fogalmakkal foglalkozik; az elrendezéstan fejtegetései az ítéletre, következtetésre és a módszerre vonatkoznak.¹

Az eddigi fejtegetések az ismeretelméletnek jellemével, módszerével foglalkoztak s az ismerés aktusának jelentéstani elemzése által az ismerés jelentésére, lényegére, értelmére vonatkozólag óhajtottunk felvilágosítást nyújtani s egyúttal feltüntetvén azt a problémát, amelytől az ismerés többi problémái függnek, és amely tehát az ismeretelméletnek is középponti kérdését képezi. A megértésnek problémája az, amely az ismeretelméletnek alapot szolgáltat s lehetővé teszi, hogy mint önálló filozófiai tan lépjen a tudományok sorába. Ez a probléma tulajdonképpen az *ismerésnek* problémája, amennyiben nem az ismerés eredményének, az ismeretnek tartalmával vagy formájával foglalkozik, hanem az ismerésnek struktúráját, szerkezetét teszi vizsgálat tárgyává. Alapproblémának joggal nevezetük, mivel ezen probléma fejtegetése vezetett az ismeret tartalmának és formájának ismeretére is, tehát arra a két problémára, amely az ismeretelmélet másik két lényeges kérdését képezi.

A megértés maga az azonosítás eredménye, amely azonosítás az *intuíción* útján megy végbe. Az azonosítás által megértett elemeket azután *átviszem* a még ismeretlen tárgyba s ezen *transzláció* útján a dolgoknak képébe a saját jól ismert vonásaimat helyezem bele. A megértés tehát közvetlen *intuíción* alapul. Ez az intuíción azonban még nem elegendő és nem külön ismerési forma, illetve ismerési *mód*, amint azt Bergson és követői gondolják, hanem *gyökere* magának a megismerésnek, amely teljes mértékben *diskurzív*

¹ V.ö. „Ember és Világ” IV. kötet 58. §-ának fejtegetéseit.

jelleget mutat. Az intuiciós elemekhez járulnak a diskurzív természetű átvitt, transzferált elemek, amelyeknek átvitele nem önkényes és szabálytalan, hanem szükségszerű és szabályt követő. — A kérdés további tárgyalása átvezet a jelentéstan körébe.

3. A jelentéstan problémája.

26. §. A jelentés fogalma. Ujabb nézetek bírálata. (Husserl, Rickert, Lask.)

A megismerés két mozzanataul a megértést és az elrendezést ismertük föl. A középponti mozzanat a megértés, amely a kivetített képnek jelentésére vonatkozik, s amely által a kivetített kép jelentést nyer. Ha a megértésnek problémájával akarunk foglalkozni, első kérdés, mely feleletet sürget, az, hogy tulajdonképpen mit is értünk *jelentés* alatt?

A jelentésnek vizsgálata Husserl kutatásai óta az újabb ismeretelméleti tárgyalásoknak egyik legfontosabb fejezetét képezi. Husserl a német „Bedeutung” és „Sinn” szót egy jelentésűnek veszi s azt tanítja, hogy „was Bedeutung ist, das wissen wir so unmittelbar, wie wir wissen, was Farbe und Ton ist. So oft wir einen Ausdruck verstehen, bedeutet er uns etwas, wir vollziehen seinen Sinn.”¹ Lask pedig egy nemrégien megjelent művében az Sinn-jelentését így definálja: „Das Ineinandersein, die Verklammerung von Form und Materie, das Ganze, in dem die für sich leere und ergänzungsbedürftige Form mitsamt ihrer inhaltlichen Erfüllung antrifft, soll als *Sinn* bezeichnet werden.”² Ő tehát a formának és az anyagnak egybeszőződését érti Sinn-jelentés alatt, azt az Egészet, amelyben a magában véve üres és kiegészítésre szoruló forma a maga tartalmi beteljesedésével együtt lép fel. A puszta formától ez a jelentés abban különbözik, hogy tartalmazza azt a tartalmi beteljesülést is, amelyet a forma már mintegy reámutatólag is követel.

A jelentés fogalmával behatóan foglalkozik Rickert is már többször említett értekezésének második felében. Az ő felfogása szerint a mondatok is realitások, amelyek igazaknak nevezhetők. A mondatban pedig igaz a mondatnak — Satz — jelentése. A jelentés alatt azonban ő sem a szótári jelentést érti, hanem a logikai jelentést, amit az által fejez ki, hogy nem *Bedeutung* szóval jelzi, hanem a *Sinn-el*. Az a kérdés merül már most fel Rickertnél is, hogy mi az a *jelentés*, Sinn, eltekintve a lélektani aktustól s tisztán transcendentális-logikai szempontból vizsgálva? — Mielőtt e kérdésre feleletet adna, azt állapítja meg, hogy a jelentés nem esik össze az u.n. ideális léttel, mert hiszen a mondatot, amelynek jelentését és értelmét kutatjuk, elmondhatjuk éppen magáról az ideális létről is. A jelentés az ideális léttel éppen oly kevésbé esik össze, mint a reális létről szóló mondat jelentése sem esik össze a reális léttel. *A jelentés a „van” szféráján teljesen kívül esik*³ és logikailag megelőzi a *vant*. A jelentés az érték körébe esik, amely nem „van”, de mégis „valami” s tehát nem „semmi.” — „was nicht ist, und doch zum Etwas und nicht zum Nichts gehört.”⁴ Az érték negációja pedig jelentheti úgy a semmit, mint a valmit, mint negatív értéket. Az értéknek tehát van egy szűkebb és egy tágabb fogalma. Az érték szűkebb értelemben ellentéte a negatív értéknek, az értéktelennek s tehát nevezhető pozitív értéknek. Tágabb értelemben véve az érték ellentéte a „van”-nak. De úgy a negatív, mint a pozitív érték az értéknek szűkebb értelemben vett köréhez tartozik. Így a *jelentés* is.

A jelentésnek is — mondja tovább Rickert — van egy szűkebb és egy tágabb értelme. Szűkebb értelemben véve magában foglalja a pozitív és a negatív jelentést: mint pozitív jelentés ellentéte a negatív jelentésnek, jelentéstelennek. Az igaz mondattal kötött jelentés pozitív jelentés; ezért az igaz jelentés nem *van*, hanem csak mint transcendens érték határozható meg.

Jegyezzük azonban jól meg, hogy ezen fejtegetések közben Rickert a jelentésnek csak formáját tekinti. A legegyszerűsebb forma összeesik a pozitív jelentés fogalmával s egyszersmind a legáltalánosabb teoretikus érték. Arra, hogy egy ítélet igaz legyen, ilyen pozitív jelentéssel, tehát legegyszerűsebb formával kell bírnia. Így áll elő azután a teoretikus értékekről szóló *tudomány* s azt kutatja, hogy milyen formával kell bírnia a jelentésnek, ha igaz akar lenni. Ezek a formák ismét csak értékek; ilyen formák pld. Egy

¹ V.ö. Logische Untersuchungen II. k. 181. l.

² V.ö. *Logik der Philosophie* címen 1911-ben megjelent művének 32. s köv. lapjain foglalt fejtegetésekkel.

³ V.ö. *Kantstudien* XIV. k. 193. s köv. lapjait, a „transcendentale Sinn”-ről szóló fejtegetéseket.

⁴ U.o. 203. lap.

ellenmondás-nélküliség, az azonosság stb. A teoretikus értékekről való tudomány ezek szerint arról tanít, ami fogalmilag minden materiális tartalmat megelőz, azaz minden tudománynak *apriori* eleméről szól.

Rickert fejtegetésében e szerint a „kell” és az „érték” nem esik össze. Az érték a transcendens tárgy, azaz, a transcendens jelentés, amely csak akkor lesz „kell”-é, hogyha az érték az ismerő alannyal viszonyba lép s ez által, amint Rickert hiszi, veszít teoretikus méltóságából. Az ismeretelmélet már most tulajdonképpen az ismeret tárgyról szóló tudomány lévén, az ismeret tárgya pedig a transcendens tárgy, a transcendens tárgy pedig a transcendens jelentés, mint érték, következésképpen az ismeretelmélet mint „tisztá” tudomány a transcendens jelentéssel, a tiszta „gondolat” területével foglalkozik.

Rickertnek felfogásában a jelentésnek ez a transcendenciája teljességgel üres és érthetetlen fogalom. Mindenekelőtt igen nehéz dolog megérteni, hogy miként lehet az ismerésnek, amely tartalmi processzus, olyanvalami a tárgya, amiről csak azt tudjuk mondani, hogy valami, tehát nem semmi. Egy ilyen valamit, még csak elképzelni is bajos, hát még megismerni. Azután az is teljesen érthetetlen, hogy az a valójában üres transcendens jelentés, amely az érték, a maga ürességével miként lesz immanens tárgya az ismerésnek, s ha meghatározni nem tudjuk csak csupa negációkkal, akkor honnan van ereje ennek a tartalmatlan fogalomnak arra, hogy a megismerésnek élettelses és tartalomdús processzusát célként szabályozza? Valóban itt inkább konstrukciókkal van dolgunk, mint tapasztalati tényeknek megmagyarázásával. Mert bármint tekintjük is a dolgot, a megismerés *van*, tehát a megismerésnek tárgya is *van*, és pedig nem transcendens, hanem a legteljesebb mértékben az alanyban benrejlő s az ismerés folyamán öntudatosává levő, immanens tárgya. És mindaddig, amíg a tisztán elméleti megismerés talaján állunk, addig a meglévőt, akár érték az, akár sem, kell kutatnunk és vizsgálatnak tárgyává tennünk. A „kell” kérdése csak azután következik. Ezt ugyan Rickert is elismeri, de azért az ismeretnek formáiról, azonosságról, ellentmondásról *úgy* beszél, mint értékekről, amelyek mint transcendens jelentések, értékek s az ismerésnek tárgyai. Pedig ezek immanens jellegűek s az ismerésnek előfeltételei.

Nincs terünk arra, hogy Rickertnek a jelentés fogalmáról szóló fejtegetéseit tüzetes bírálat tárgyává tegyük, de szükség volt fejtegetéseinek helytelen irányára reámutatnunk, mielőtt Böhm jelentéstanának részletes tárgyalására térnénk.

27. §. A jelentés fogalma és magyarázata Böhmnél.

Böhm Károly a jelentésnek megértését és megmagyarázását a következő úton eszközli. Miután a megértés a jelentésre vonatkozik, mindazok a vonások, melyek a megértésben benne vannak, jelentkezni fognak a jelentésben is. Már pedig a megértés 1-ször *ősadat*, 2-odszor *változhatatlan* és 3-odszor az alannak és tárgynak *egybeszőződése*. Ezeket a vonásokat a jelentésben is megfogjuk találni s következőleg a jelentés is 1) *ősadat*, s mint ilyen nem egyéb, mint a megértett ideálitás. Ilyen értelemben a jelentés az alany számára tárggyá lett megértés. A jelentés 2-odszor *változhatatlan*, azaz egyik jelentés a másikba át nem mehet s le nem vezethető semmiből. És harmadszor, miként a megértés, úgy a jelentés is két elemet foglal magában, két elemnek az *összeszőződése*; az egyik elem az ideális szellemiség, a másik pedig a figyelő Én.

A jelentés két elemnek, a tárgynak és az alannak összeszőződéséből keletkezően, minden jelentésben *kettős feszülés* van benne. Az egyik feszülés a tárgy részéről indul ki s terjed az alany felé; a másik feszülés az alanytól indul ki és terjed a tárgy felé. Az egyik feszülésben az alany tartja fenn magát a tárggyal szemben: ez a *centrifugális* intenciós feszülés. A másik feszülésben a tárgy állítja magát az Énnel szemben: ez a *centripetális* intenciós reakció. Ezeket a szellemi projekcionális tevékenységeket nevezi Böhm *deiktikus* száalnak s a viszonyt *deixisnek*, azaz *jelzésnek*. A megértés, habár általa a megismerés lényegét tekintve, megvalósult, mégis reászorul ezen deixisre, amely az elrendezésnek alapja. Miután pedig a deixis lényegileg ugyanaz, amit az újabb filozófia Brentano óta *intenciónak* nevez, egy skolasztikus terminussal élve, ezért a deiktikus száal *intencionális*-oknak is nevezhetők. A jelentések ezen száalnak egész seregével vannak egymáshoz fűzve, de egyszersmind el is választva.

A mutató száal azonban nemcsak a tárgy-jelentések között húzódnak el s ez által egymásra utalják azokat, hanem elhúzódnak a tárgy és az alany között, amely által a kettő között az *alapultságnak* vagy *fundációnak* viszonya keletkezik. Ha pedig alapultságról van szó, akkor valamelyik az alap kell, hogy legyen, a másik pedig az alapult. A kérdés csak az: vajon a tárgy alapul-e az alanyon, vagy megfordítva, az alany a tárgyon. Miután az Én nem egyenlő a Mással, sem a Más nem egyenlő az Énnel, ebből a tényből Böhm arra a következtetésre jut, hogy egyik sem alapul a másikon, hanem mindkettőnek egy közös alapja van, egy *Énegész*, vagy az abszolút Én, amelyről dolgozatuknak első felében, a projekció fogalmának tárgyalásánál bővebben szólottunk. Ez az *Énegész* vagy az abszolút Én magát projiciálván, azaz magától megválván; lesz

É_n_a-vá, azaz Énalannyá és É_n_i-vé, azaz Éntárggyá, tehát ez a két ismereti tényező abban a megvált Énegészben, mint egy felettük álló egységben bírja alapját.

A tárgy és az alany fundáltságának ez a magyarázata minden kétséget kizárólag tanúskodik azon tény mellett, amelyet már fennebb is bővebben szóvá tettünk, hogy t.i. Böhm tanában még legkisebb árnyalata sincs meg a szolipszizmusnak, mert hiszen úgy az alanynak, mint a tárgynak önállósága elismertetik. Az alany nem okozza a tárgyat, nem szüli azt, hanem mindkettő *alapul* az abszolút Énen, azaz az alanyra és tárgyra még meg nem vált Énegészen. Mert jól jegyezzük meg, hogy a fundáció nem kauzalitás. Tehát a fundált s a fundáló, az alap és az alapult között nincs az ok és az okozat viszonya. A fundáló Énegész nem okozza az Énalanyt és Éntárgyat, hanem csak fundálja, csak alapul szolgál nekik. Ezt Böhm is határozottan hangsúlyozza, amikor kijelenti, hogy a „jelzés” nem „okozás.” Az Én a tárgyat csak részben okozza; annyiban t.i., hogy magától elválasztja s így szembesíti. Az összekötő kapocs az intencionális aktus, melyben az Én és a tárgy misztikus egybeömléséből a „jelentés” Hyperionja megszületik.”¹

28. §. Az intenció elégtelensége. Husserl tana.

E fejtegetések, amelyek nyilvánvalóan egyfelől a jelentésre, másfelől az intencióra vonatkoznak, több ponton érintkeznek azokkal a fejtegetésekkel, amelyeket Husserl a „Logische Untersuchungen” két kötetében adott. Érintkeznek, de tegyük mindjárt hozzá azt is, hogy a lényeges pontban s éppen az alapfelfogásra nézve, teljesen különböznek azoktól.

Lássuk hát, miben áll ez az érintkezés, és miben a különbözés. Az „intenció” szót a skolasztikus terminológiából elevenítette fel Brentano s azóta az újabb filozófia szerte használja. Használtatott pedig a szó, mint szubjektív lélektani aktust jelölő és mint objektív értelmet kifejező. Az intenció alanyi értelemben véve annyi, mint szembesítés, azután a kép maga, azután a hasonlóság és forma. Később majd az aktusról az aktus eredményének jelzésére szállott át a szó és jelentette az *értelmet* tárgyilag is s az aktus úgy tekintetett, mint a dolognak értelmet kölcsönző aktus. — Amikor az újabb filozófia felelevenítette ezt a terminust, a lélektani elemzés tovább érvényesült s éreztette a maga hatását úgy Husserlnek, mint követőinek kutatásaiban.

Husserlnél az intenció, amint erre maga Böhm is reámutat, tulajdonképpen alanyi állásfoglalás bizonyos képtartalommal szemben.² Az ismerés maga intencionális aktus, amelynek az eredménye az intencionális élmény — die intentionalen Erlebnisse. — Az intencionális élménynek több faja van s ezen fajok közé tartozik pld. az esztétikai tetszés, illetve nemtetszés „die sich als evident eigenartig erweist gegenüber dem blossen Vorstellen oder theoretischen Beurteilen des aesthetischen Objekt.”³ Az intencionális aktus azonban, bármily nagy legyen is fontossága, magában véve még nem elegendő, mivel nem ad a tárgynak jelentést s nem tud felelni arra a kérdésre: miként állanak elő a különböző jelentések. Azaz: Husserl megmagyarázza ugyan az intencionális aktusnak jelentőségét, de az intencionális aktus még nem ad feleletet a jelentésnek kérdésére, amely kérdés pedig a jelentéstannak főproblémája. Az intencionális aktus még távolról sem eredményez megértést, mert egy tisztán alanyi aktus s nem egyéb, mint az *önállítás*, melynél fogva az Én a tárggyal szemben, a tárgy pedig az Énnel szemben magát fentartani igyekszik. Amint Böhm mondja: „Az intencionális aktus ennél fogva csak előzmény és alanyi feltétel, amelynek segítségével az *objektív jelentést* megragadni törekszem: csak törekvés (intenció) nem megértés (intellekció). *S így a jelentések eredtető fonása nem az intencionális aktus, hanem az azonosító megértés.* A megismerésnek alapmomentuma ennél fogva az intenció s ennél fogva megérteni annyit tesz, mint valamely képet az öntudat mozzanatává tenni.”⁴

Az intenció ezek szerint pusztán egy formális aktus s az ismerésnek nem tartalmi, hanem formai oldalára vonatkozik, nem magára a jelentésre, amely az ismeretnek tartalma, hanem a jelentésnek önállítására, mely az ismeret formájának alapja. Ilyen értelemben hasonlít az intenció az actus purus terminusához, de mivel az aktus szót Böhm az Énalanynak nyilvánulásai számára foglalja le, helyesebbnek tartja a „funkció” vagy „tényező” elnevezést.

¹ Lásd *Ember és Világa* IV. kötet 204. lapját.

² V.ö. „Ember és Világa” IV. kötet 208. l.

³ V.ö. „Logische Untersuchungen” II. kötet 348. lap.

⁴ V.ö. *Ember és Világa* IV. kötet 211. lapján.

A Böhm tanának Husserl tanától való különbözését ezekben feltárván s a jelentésnek értelmét fixirozván, áttérhetünk a jelentések különböző *fajainak* megállapítására és megértésére.

29. §. A jelentés fajai. a) A kategoriális vagy alapréteg.

A jelentések, amint láttuk azon funkciók, amelyekben, Énegész, az Énalany és az Éntárgy közös alapja, kifejlik. Ezeket a funkciókat az Énalany, — \dot{E}_a — a megismerés útján magáévá teszi s ezáltal ideális tartalommal bővül, megizmosodik és gazdagabbá lesz. A jelentések első rétegét ezek szerint azok a funkciók képezik, amelyek által az Énegész önmagát állítja. Ezt a réteget a jelentéseknek nevezzük *alaprétegnek*, vagy *kategoriális rétegnek*, amelytől minden ismerés függ, és amelyen minden ismerés alapul.¹ Lévéen pedig az önállításnak két oldala: a tartalmi és a formai oldal, ezen két oldalnak megfelelőleg vannak: 1) *tartalmi* és 2) *formai* alapjelentések. Az alapréteg után következnek azok a tárgyi jelentések, amelyek összeműködés útján keletkeznek, s miután a szellemi realitásnak képei *ideális jelentéseknek* nevezhetők. A második réteg tehát az ideális jelentések rétege. Ezen két réteg után következik az *érzéki* jelentések rétege s azon tényezőket foglalja magában, amelyekben az Énegész teljesen megvalósul. A jelentéseknek ez a három rétege a legszorosabb és szerves összefüggésben áll egymással.²

a) A jelentések alaprétegének, a *kategoriális rétegnek* megértésére tudnunk kell, hogy minden megismerésnek feltétele és alapténye az Énegésznek megválása Énalanyra és Éntárgyra. Ez a megválás eredményezi tehát az \dot{E}_a és \dot{E}_t tényezőket. Ezen öntudatlan projekciónak eredményét az \dot{E}_2 maga tárgyává teszi. Böhm skémája így jelzi ezt a viszonyt:

$$\dot{E}_2 = [(\dot{E}_a + \dot{E}_t) + \text{Nemén}] + \dot{E}_1.$$

Az így jelzett viszonyon alapulnak a következő jelentések: 1) az öntudatlan projekció, 2) az öntudatos projekció, 3) a reflexió, 4) az azonosság, amely áll az $\dot{E}_a = \dot{E}_t$ tudatában, 5) a különbözés, azaz azon tudat, hogy az \dot{E}_a más, mint az \dot{E}_t 6) az \dot{E}_2 -ben az ő ítéletének tudata s végül 7) az \dot{E}_2 az $(\dot{E}_1 + \text{Nemén})$ egységét szegezve, azt Egésznek s a vele viszonyban álló aktusokat Részeknek nevezi. Ezen jelentések között vannak *formai* jelentések és *tartalmi* jelentések. A két csoport pedig szorosan egymáshoz tartozik s fundamentuma maga a jelentés.

A két csoportot következő táblázat tünteti föl:

formai jelentések :

tartalmi jelentések:

- 1) A közönyös projekció (megválás) a létezés
 - 2) Az \dot{E}_a és \dot{E}_t egybevetítése az azonosság
 - 3) Az \dot{E}_1 elválása a tárgytól a különbözés.
 - 4) Az \dot{E}_1 feszülése a tárgy ellen okozás (az \dot{E}_2 számára).
- (Egész-Részek.)

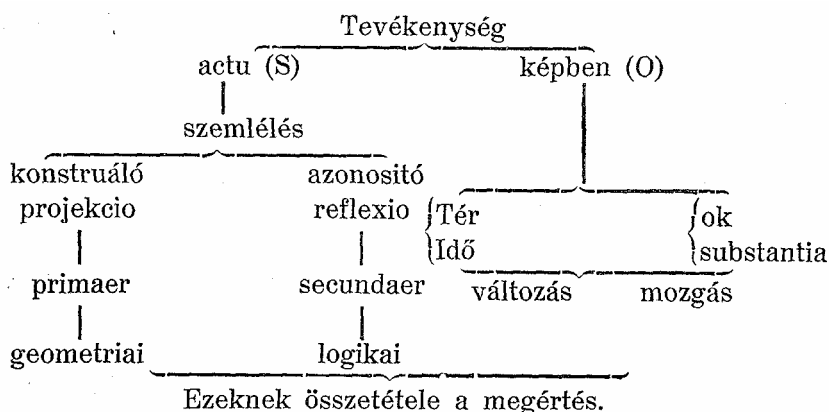
A formai sor öntudatlan alkotások sora, melyről a felsőbb fokon álló és reflektáló \dot{E}_2 tud, mint létezőről, azonosról, különbözőről és okozotról.

Minden megértésnek alapszövedékét az ősjelentések adják s általuk tartja fenn magát az Énegész. Ezen ősjelentések pedig funkciókra vonatkoznak s e funkciók a következők:³

¹ V.ö. *Ember és Világa* IV. kötet 65. §,

² A jelentések fajainak tárgyalására nézve v.ö. „*Megértés . . .*”, s köv. lap s az *E. és V. IV.* kötetének 67. s köv. §.

³ V.ö. *Ember és Világa* IV. kötet 40. §-át.



Mielőtt ezen funkciók logikai jelentésének tárgyalásába bocsátkoznánk, jegyezzük meg, hogy miután az Énegész a figyelő és figyelt, az alany és a tárgy mozzanatából áll, a jelentések aszerint amint az Énalanyra vagy az Éntárgyra vonatkoznak: a) Énjelentések vagy b) tárgyjelentések. Mivel pedig itt is a formáról és tartalomról van szó, ezért ezek is: a) formaiak és b) tartalmiak.

Ezen jelentések rövid vizsgálata a dialektika 2-ik részére, az u.n. kategória-tanra ad felvilágosítást, amennyiben azon funkciókkal ismertet meg, amelyek a világképnek megalkotásához nélkülözhetetlenek. Mi itt csak ezen funkcióknak logikai jelentésével foglalkozunk.

Ezen fejtegetések értelmében az Én megválása, amely reflex-mozdulatnak tekintendő, az okviszonynak alapja. Az abszolút Én, vagy az Énegész a cselekvő és cselekedetének eredménye az $\dot{E}n_a$ és $\dot{E}n_t$. Vagy az öntudatos reflexió számára az Énalany az ok és az Éntárgy az okozat. A kettő közt levő viszony az *okviszony*. Ezen viszonyban közelebről tekintve a dolgot az Énnek önfentartása valósul meg. Az Én u.i. mihelyt közönyös nyugalmában valamely külső inger megzavarja, mindaddig nem nyugszik, amíg ezen ingernek nyomán támadó nyugtalanságot meg nem szünteti. Ez a megszüntetés azáltal történik, hogy az Én ezen nyugtalanságának okát magánkívül találja meg és okúl tekinti. Teljesen félreérti az okviszonynak természetét az, aki még ezen fejtegetések után is *szemlélni* akarja azt. Az okviszony nem szemlélhető.

Az ok és az okozatra való megválásnak alapja az Én lévén, az Én *szülő okul* tekintendő. A tárgy pedig az $\dot{E}n_2$ -re nézve *indító ok*, amely az okozást megindítja ugyan, de nem szüli. A szülő ok mindig egyenlő az okozattal, amelyet szült s következésképpen az okozatban semmi olyant nem találhatunk, ami az okban benne ne foglaltatnék. Amely tényt könnyen megérthetünk, ha figyelemmel vagyunk arra, hogy az okozat tulajdonképpen az oknak kifejlése; már pedig az ok csak azt fejtheti ki, ami benne kifejtetlenül meg van s csak alkalmas időre vár, hogy kifejlődhessék. — Amit azonban állítottunk a szülő okra nézve, azt nem állíthatjuk az indító okra, mert az indító ok úgy mennyiség, mint minőség tekintetében teljesen különböző lehet az okozattól. Így például a jég megolvadásának indító oka a nap sugara, amely látni való, hogy semmiféle megegyezést sem mutat a megolvadással.

Az okviszonynak további tárgyalása már túlságosan a részletekbe vezetne s azért itt meg kell elégednünk logikai jelentésének rövid feltüntetésével, kiemelvén és újra hangsúlyozván, hogy minden oki viszonyítás tisztán az Énből fakad, amely saját hiányának pótlására keres pótlékot a rajta kívül fekvő okban.

A *formális* Én jelentések a szellemiségnek önprojekciójából erednek és pedig vagy 1) az Én öntudatlan reakciójából, vagy 2) az Én öntudatos figyeléséből. Az első az Én előállításának *immanens* feltételei, melyek az Én öntudatos megvalósulásának, azaz az ismerésnek feltételei. Amazokat nevezzük *immanens*, emezeket *reflektált* formáknak. — Immanens forma kettő van: 1) az ok és 2) a tér.

Az Énegész két tagra válván, előáll az Énalany és az Éntárgy. Miután az Éntárgyat az Én vetíti ki, azt a saját *okozatául* tekinti, önmagát pedig *okul*. Az $\dot{E}n_2$ viszont, az indítót a Tárgyban szemlélvén, *okul* tekinti s az $\dot{E}n_1$ -nek képét a tárgy okozatául. Mivel pedig úgy a tárgy, mint az alany az Énegészből ered, az Énegész *szülő okul*, a tárgy pedig *indító okul* szolgál. A *jelentés* maga az Énegészből ered, ami pedig az Énegészet megindítja az az Én projekciójának oka. Ez a megindító az Énre nézve idegen, tehát *adottság*; ez az adottság azonban az Éntől bírja jelentését. Az Énegész és tárgy közt levő viszony tehát az okozottságnak *immanens formája*.¹

Az Én, a Tárggyal szemben állítja önmagát s a Tárgyat magába felszíván, az $\dot{E}n_2$ a Tárgy és $\dot{E}n_1$ egybeszővődöttségét kép alakjában szemléli. Mivel pedig az $\dot{E}n_1 = (\dot{E}n_a + \dot{E}n_t)$, az $\dot{E}n_a$ pedig az $\dot{E}n_t$ -vel

¹ Az ok fejtegetését bővebben lásd E. és V. I. k. 43. s köv. §-ok.

egyenlő, azért az $\dot{E}n_1$ mint meg nem különbözött adottság jelentkezik az $\dot{E}n_2$ előtt. Ez az adottság az ideális szellemiségnek képe és neve a *mindenben azonos tér*. Ebben a térben benne van az $\dot{E}n_1$ -nek egész reflexió sora s következésképpen benne lesz potencialiter az Egész és az Egésznek részei.¹

Az alapforma ezek szerint az *oksági* forma, amely az $\dot{E}n_1$ a Neméntől elválasztja s azután egy közös aktusban egybefoglalja. Ezen aktus a *tér*, amely minden tárgynak s az alanynak is immanens mozzanata. A felsőbb szemléltre nézve az $\dot{E}n_a$ $\dot{E}n_t$ és a T, együttvéve az Egész, maguk a mozzanatok pedig az Egésznek részei.

A *reflektált* formák — azonosság, különbség, függés, rend — az önfentartási aktusoknak egy felsőbb fokú szemléléséből fakadnak. Mihelyt az $\dot{E}n_1$ és Tárgy viszonya az $\dot{E}n$ szemlélésének tárgyává lesz, előáll az $\dot{E}n_2$, melynek szemléletül jelentkezik az $\dot{E}n_a = \dot{E}n_t$ viszonya, amely nem egyéb, mint az azonosság. Az Énalany és Éntárgy ugyanis az $\dot{E}n_1$ -ben összefolynak s ilyen összefolyt állapotban jelentkezik az $\dot{E}n_2$ részére. De szemléletül jelentkezik az $\dot{E}n_2$ számára az $\dot{E}n$ és a tárgy különbsége is; tehát a különbözés viszonya. Mivel pedig az $\dot{E}n$ és a tárgy között az okozás viszonya van, *függési* viszony is van köztük között s ez a viszony az $\dot{E}n_2$ által szintén szemléltetik. És végül, miután az okozásnak sora térben folyik le, előáll a *rendnek* viszonya.

A *materiális* Énjelentések a projekcionális formákban valósulnak meg s tulajdonképpen ezen formáknak tartalmát képezik. Ezek a jelentések a következők: első fokon áll a *szellemiség*, amelyet csak megélés által ismerünk, de jellemezni nem tudunk tovább. Azután az azonosság, különbség. Egész és Rész, idő. A szellemnek megválása a *tevékenység*. A szellem önállóságának alapja az azonosság, az $\dot{E}n_a = \dot{E}n_t$, amely egyszersmind a különbözésnek is logikai alapja, sőt alapja az elválasztásnak is, amely az oki viszonyban áll előttünk. Az azonosság tehát nemcsak a különbözésnek, hanem az okviszonynak is logikai alapja.

Az Egész és a Rész jelentésének előállítását Böhm a következőleg magyarázza. A térnek ontológailag az $\dot{E}n$ az alapja, mert a tér az $\dot{E}n$ nek a képe. De reflexiv karakteréből következik, hogy az $\dot{E}n$ től nem választható el, s mivel az $\dot{E}n$ nek egy vetítése hozta létre, azért minden $\dot{E}n$ akció már helyet foglal ezen egy projekcióban. Ezen helyfoglalás pedig csak úgy történhetik, hogy az egyes $\dot{E}n$ akciók a térnek nagy folytonosságában egymás mellé kerülnek. Az $\dot{E}n$ egy aktusa, mely a tért hozta létre, szolgál alapul az Egész funkciónak, az egyes $\dot{E}n$ -akciók pedig, melyeknek képei a nagy tér-folytonosságban egymás mellé kerültek, alapul szolgálnak a Rész funkciójának. Azaz: „Az Egész a töretlen $\dot{E}n$ projekció, a Részek a projekció hasadt hatalma.”

Amiként az okforma az azonossággal függ össze, úgy függ össze a tér az idővel. A kettő között pedig az a viszony van, hogy az ok és a tér tudatba hozzák az azonosságot és az időt, az idő és az azonosság az oknak és térnek logikai alapja.²

Az időnek két feltétele van: 1) a tevékenység, mint tárgy, 2) az $\dot{E}n$ felfogásának tevékenysége. Ha az $\dot{E}n$ a maga tevékenységét szemléletének tárgyává teszi, akkor a tevékenységnek képe az *idő* alakjában jelentkezik. Ezen változó tevékenység nélkül idő nem keletkezik. Mivel pedig az öntudat a maga tevékenységének szemléletében bizonyos, át nem hágható korlátokhoz van kötve, ezen korlátoltságban van az idő előállításának alapja. Ha az öntudat nem volna kényszerítve alanyi szegzésekre, hogy ez által az egyes maga előtt elvonuló képeket magával szembesítse, akkor időről sem lehetne beszélni. A tárgyaknak egymásutánisága feltétlenül szükséges, hogy az idő előálljon, de ez az egymásutániság még sem elégséges. Hiába volna u.i. az egymásután következő tárgyaknak egész serege, ha az $\dot{E}n$ szemlélő tevékenysége nem irányulna ezen egymásutániságra. De nem lehet az idő tér nélkül sem. Az egyes tárgyak a térben vannak elhelyezve s mi azoknak egymásutániságát kénytelenek vagyunk a térben szemlélni. Ezért egészen találóan jegyzi meg Böhm, hogy „a tartam, a duratio a térnek sublimált képe.”³ A tér nem készít anyagot a szemlélés számára, amelyből keletkezik az idő funkciója, akkor hiába való lenne az alanynak minden szemlélő tevékenysége, idő még se keletkeznék soha. Az idő ekként másodrendű forma, ha a térhez viszonyba hozzuk. Az első a tér; aztán a térnek haladása egy pont felé; aztán a haladásnak *szemlélése* és végül e szemlélésnek tudata. És éppen mert az idő a térnél absztraktabb forma, azért az aritmetika is elvontabb, mint a geometria.

A *tárgyjelentések* formailag csak az ismerés számára lévén ismereteseek, itt csak a *tartalmi* tárgyjelentésekkel kell röviden foglalkoznunk. Az első ilyen jelentés az Éntárgy jelentése s ennek összefüggése az $\dot{E}n$ nel vagy az $\dot{E}n$ egész alanyi felével. E körbe tartoznak a Neménből fakadó materiális jelentések, amelyek a fejlődésnek folyamán kerülnek a figyelő $\dot{E}n$ birtokába. Jelentésük tehát nem a figyelő $\dot{E}n$ től függ, hanem számára, mint *adottságok* jelentkeznek. Számukat a tapasztalat állapítja meg s

¹ A tér fejtegetését bővebben lásd E. és V. I. k. 71. s köv. §-aiban.

² Az idő fejtegetését részletesen lásd az E. és V. I. k. 97. s köv. §-ában.

³ V.ö. „Ember és Világa” IV. k. 222. lapjaival.

jellemzőjük, hogy egyiket a másikra visszavezetni éppen úgy nem lehetséges, amint lehetetlen az Énből való levezetésük. Idetartoznak azok a funkciók mind, amelyek által az „élet” egyetemes funkciója megvalósul. És pedig:

- a) az emésztés és lélegzés,
- b) szaporodás,
- c) önkényes mozgás,
- d) érzéki adatok,
- e) érzelmi főirányok.

Ezen tárgyjelentések mind egyszerűek és egy jelentésűek. Éppen azért saját formájuk nincs. Külömbőségüket azonban mutatja azon szervek külömbősége, amelyben megvalósulnak.

30. §. A jelentések fajai. b) A fogalmi vagy ideális réteg.

Az eddig tárgyalt ősjelentésekből alakul ki a jelentéseknek második rétege: *a fogalmi vagy ideális réteg*.¹ Ezek már nagyobb távolságra esnek az Éntől, mint az ősjelentések, miután már ezen ősjelentéseknek komplikációjából alakulnak ki. Az Énnel szemben álló tárgy u.i. tovább telik meg tartalommal, de ez a tartalom már nem fakad az Én egyes aktusaiból, hanem ezen aktusok összeszővődéséből. Ez okból a fogalmi jelentések már nem elemi jelentések, mint az alapréteg jelentései, hanem komplikált „jelentés-csomók.” Ezen jelentéseknek közös jellemvonásuk, hogy mindegyiknek egy szilárd csomópont képezi magját s ennél fogva mindenik egy szilárd csomóponttal bír, egy középponti jelentéssel, amely a többi jelentést magához vonva, magához kapcsolja és egységgé fűzi. A jelentő csomók — az Én_3 -ra nézve „fogalmak” — bírnak tehát egy súlyponttal s egy ennek megfelelő kerülettel. Az elemi, ősjelentéssel szemben összetett jelentések. Így pld. az „állat” jelentése, amint Böhm másként nevezi is, egy „funkció-nyaláb”, melynek súlypontja az érzékenység. Ezen súlyponthoz képest a többi funkció csak a terület jellegével bír és periferikus jelleme van. Ezen összetett jelentéseket Husserl is megkülömbözteti és „ideale Einheit” vagy „ideale Art” néven emlegeti.²

Az összetett jelentéseknek két csoportját kell megkülömböztetnünk. Első csoportba tartoznak az *egyszerű* jelentések; a második csoportot pedig a *különnemű* jelentések alkotják. Az egyszerű jelentések egy és ugyanazon tényezőtől sarjadnak ki; míg a különmemű jelentések az Én és a Más tényezőinek származékai. Egyszerű jelentések pld. a matematikai (tér, alak, szám stb.) és a logikai jelentések.

Az összetett jelentések egytől-egyik több jelentésnek egybeszővődése folytán állanak elő, így minden esetben szintézisek, amelyek mindig egy bizonyos és állandóan érvényben levő törvény szerint hajtának végre. Ezen törvényeket, melyek az Én_2 -nek szintéziseit szabályozzák, az Én_3 konstatálja és állapítja meg. E jelentések további jellemzője, hogy *ideális* jelentések, illetve *ideális* szintézisek. Ezen ideális voltjuk legvilágosabban jelentkezik a matematikai jelentéseknél, amelyek ezen a fokon még nem realizálhatók.

31. §. A jelentés fajai. c) Az érzéki réteg.

A jelentések alap- és fogalmi rétegéhez járul végre a jelentések *érzéki*, szenzuális rétege.³ Az ismerés nem egyéb, mint az Én öntudatos megvalósulása. Ez a megvalósulás külömböző fokokon halad végig s az Énnel ebben a haladásban megnyilvánuló kifejtése addig tart, amíg az Énnel projekciója végleges megállapodást nem nyer. A kifejtésnek ezen legvégső határán jelennek meg az érzéki jelentések, amelyekben ismerés beteljesedik. Az érzéki jelentések csakugyan az ismerésnek $\pi\lambda\eta\rho\omega\mu\alpha$ -ja; ezen túl haladni nem lehet, de nincs is miért.

Igy tekintve a dolgot, az érzéki jelentés tulajdonképpen a jelentés megvalósulásának formája. E megvalósulásnak két fokát külömbözteti meg Böhm, amikor azt tanítja, hogy az a megvalósulás az *érzéklek* és *szavak* útján megy végbe. Azon jelentések, amelyeknek tartalmához az érzékiség is tartozik,

¹ Lásd *Ember és Világa* IV. kötet 71—72 §-ainak fejtegetéseit.

² V.ö. *Logische Untersuchungen* II. kötet 10. köv. §-ait.

³ V.ö. *Ember és Világa* IV. k. 73. s köv. §-aiban adott fejtegetéseket.

az érzékek által valósulnak meg s ezen érzékiséghez csatlakozik a szó. Ezen jellemvonások által merőben különböznek az *értelmi* képektől, amelyeknek jelentési anyagában az érzéki vonás nem foglal helyet, s tehát az érzéki jelentések nélkül is megvalósulnak a pusztá név kimondásával.

Az érzéki jelentések tulajdonképpen a jelentésnek realizálói lévén, e tényből eléggé kitűnik az a nagy fontosság, amely az érzékiségnek, az idők folyamán oly rútol lenézett *σαφές*-nak az ismerés terén is tulajdonítandó. A mi idealitásunk — bármily különösen hangozzék is az — csak az érzékiség által valósul meg teljesen akkor, amikor minden vonásnak, tehát érzéki vonásaink is teljesen kifejlenek. Az érzékiség is egy jelentési külön faj, amely az Énegész értelmi alkatának teljes evolúcióját lehetségessé teszi. Szóval: *az érzékiség a jelentésnek egzisztenciális posztulatuma, a jelentés megvalósulásának elengedhetetlen követelménye.*

32. §. Az általános és az egyetemes fejtegetése. A jelentés egyetemessége.

A jelentéstan eddigi fejtegetései arra mutattak rá, hogy az előttünk megjelenő képek az Én funkcióinak alkotásai, ezen funkciók pedig *szellemi* tulajdonságokkal bírván, a kép maga is teljes valójában szellemi lesz. E funkciók mindenikén végig húzódik az idealitásnak érthetősége, határozottsága, önállósága s mindezekkel kapcsolódik az *egyetemesség* vagy az *univerzalitás*, amelynek magyarázata a jelentéstanra nézve elvitathatatlan fontossággal bír.¹

Böhm Károlynak az egyetemes és az általános fogalmára vonatkozó vizsgálatai arra a végső konklúzióra jutottak el, hogy az általános *formai jelzője* valaminek, ami magát projiciálja. Ebben az értelemben véve minden való általános, mert minden való állítja magát. Ezen állítás által a való mindenhová áterjed, ameddig projekciója elér. Általános, tehát a projiciáló való, ha önállítása minden valóságnak foglatán áthat s akkor tulajdonképpen az általános = egyetemes.

Az *általános* tehát a maga helyén teljesen *korlátlan*, teljesen *ő maga*, mert hiszen *önmagát* állítja; teljesen keveretlen tiszta, semmivel sem vegyült, s mivel *önmagát* állítja, tehát *pozitívum*. Ezen jelzőknek összefoglalását nyújtja ez a formula: *általános = szabad*.

Szabad pedig azért, mert *önmagának* projiciálása által saját természetét fejt ki és érvényesíti. De ha meggondoljuk, hogy minden funkció, amelynek önállításáról szó van, szabad ugyan, mert *önmagát* állítja korlátlanul, másfelől azonban az *Énnek* aktusa, akkor világos, hogy ezen funkciók nem abszolutumok, hanem az Énben vannak fundálva s következésképpen az Én maga az abszolutum, a teljesen független, keveretlen és szabad, melyre van fundálva minden. Az általánosnak végső jelentési csirája tehát az Énnek korlátlan, tiszta, keveretlen és egyetlen mivoltában keresendő.

Az Énnek fennebb említett mivolta pedig szellemiségében rejlik s mivel minden funkció az Énnek aktusa, tehát minden funkcióban benne rejlik az Énnek ideálítása, amelytől általánosságát nyeri.

E fejtegetések kétségkívül tanúsítják és bebizonyítják, hogy az egyetemességnek alapja az Én ideálítása s mindaz, ami ezen ideálításban részt vesz, szintén általános és egyetemes. És pedig annál általánosabb, annál egyetemesebb, minél teljesebb mértékben, minél korlátlanabbul, minél szabadabban van meg benne az Énnek töretlen, salaktalan, korlátlan ideálítása.

Egyetemes a szellemiség s minthogy reánk nézve egyedül ismeretes a szellemiségnek jelentése, azért a szellemiség a végső jelentés, amelytől minden más a maga jelentését nyeri. Az egyetemesség forrását helyesen találja meg e formula: „*intellectus agit universalitatem*”, mert csakugyan az Énből fakad az egyetemesség.

Ámde az Én csak addig egyetemes, amíg egyedüli. Mihelyt korlátozódik, azonnal veszít egyetemességéből is. Amilyen mértékben fejlődik ki az Én a maga projekciója által, olyan mértékben korlátozódik, s olyan mértékben fogy egyetemessége is. Ezen korlátozás az ő gyarapodása, s minél jobban gyarapszik, annál inkább fogy egyetemessége. Miután pedig legnagyobb mértékben az érzékiség által fejlődik ki és korlátoztatik, azért e fokon tűnik el legteljesebben az egyetemesség és lép előtérbe a megvalósult, érzéki *egyes*. Az érzékiség területe az *Egyesnek* az országa. Az Én, amíg tisztán csak öntudat, addig teljesen egyetemes, mert semmi sem korlátozza — ez a kezdet; amikor azonban az érzéki pontban leszegeztetik, egyessé válik — ez a vég. Ezen lehetőségek egymásutániságának területe az általánosságnak fokozata. A jelentés maga ezen különböző fokozatokon általánosnak marad mindvégig, de az Énnek az egyetemessége csökken. A jelentés maga tehát mindvégig egyetemes, s ha korlátoznak

¹ Lásd e fogalom fejtegetését az *Ember és Világa* IV. k. 74. s köv. §.

találjuk, ez csak a szemlélettől ered. Az például, hogy „én nézek”, az teljesen, *egyetemleg* igaz, mert nemcsak *most* és nemcsak *itt* igaz, hanem igaz mindig és mindenütt. Ezért a „partikuláris” igazság nem „részleges” igazság.

Az általános fokozatairól, ha beszélünk, tudnunk kell ezek szerint, hogy ezen fokozat csak intenzitásra szól, de nem a kiterjedésre, mint azt a régi logika s az újabb is Arisztotelesz óta gondolja. Ezek az intenzitási korlátok csak a szemléletben látszanak kiterjedteknek. Az általánosságnak fokozatait Böhm két forrásból vezeti le: 1. az Én aktusából, 2. az Énegész más jelentéseiből. Az Én aktusa által az általános más és más távolságra kerülhet ugyan az Éntől, de jelentése végig ugyanaz marad. Aszerint azonban, hogy milyen távolságra van az Éntől, különböző alkatot vesz magára, de az Éntől eltekintve teljesen korlátlan. A figyelem azonban szemléleti korlátok közé szorítja. Ugyanezt teheti a jelentéssel az Énegész más funkciója is. Ámde általánossága itt is mindvégig megmarad, csak korlátok közé szorul s ez a korlát megszűnik azonnal, mielőtt a jelentést környezetéből kiemelem. Ebből pedig az következik, hogy az absztrakció nem általánosít, azaz nem ő adja meg a jelentésnek általánosságát, hanem a környezetből kiemelve, helyreállítja eredetileg meglevő korlátoltságát.

Az *általános* ennél fogva az egyetemesnek, az Éennek részleges megvalósulása, miért is minden általános együttvéve annyi, mint az egyetemes és az egyetlen. Az általános egész önértékkel bír, mert ezen ideálításában, amely az Énből fakad, rejlik logikai értéke.

Az általánosról szóló fejtegetések eredményeként kiderült, hogy logikai szempontból tekintve a dolgot az egyes az általános. A jelentés pedig az egyedüli *való* lévén, mint önmagát állító való, egyes lesz, de egyetemes is, mivel forrása a tiszta, korlátlan, a szabad, tehát egyetemes Én. Ez az eredmény figyelemreméltó éppen a logikai kutatás szempontjából s majd az elrendezés tana haszonnal fogja is alkalmazni.¹ A jelentés míg egyes marad, azaz elszigetelten szemléltetik, addig általános, mielőtt azonban más jelentésekkel kapcsoljuk, korlátozás áll elő s általánossága hiányt szenved. Ha ezen hiányosságtól megtisztítjuk, az általánosnak fénye immár a maga zavartalan tisztaságában ragyog.



33. §. Visszatekintés. Az ismeret tárgyának újabb megvilágítása.

A jelentések tanán még egyszer végigtekintve, azt fogjuk találni, hogy a középpont és forrás, amelyből minden jelentés táplálkozik, az Éennek legbensőbb jelentése és örök magva, az öntudat, az ideális szellemiség. A szellemiség az egyetlen végső jelentés, amely reánk nézve magától érthető s így semmiféle levezetésre vagy definícióra nem is szorul. A szellem, amely korlátlan, szabad, töretlen, egyszersmind egyetemes is, illetve éppen mert korlátozott, szabad és töretlen, ezért egyetemes is. Minden jelentés, amely ebből az egyetemesből merít, maga is általánossá lesz, s mint egyes való, általános is marad.

A jelentések három rétege úgy tekintendő, mint az Éennek fokozatos kifejlődése, s így az összes jelentések az Éennek önkifejtését adják és mutatják. Az egész fejlődés az ősjelentésekből indul ki s az érzéki jelentésekben ér véget, amelyekben a jelentés megteljesül s alakot ölt. Az Én, amint az egyes fokozatokon fennebb és fennebb halad, annál nagyobb és nagyobb mértékben fejti ki tartalmát, de annál nagyobb mértékben korlátozza is önmagát, míg végül az utolsó fokon, az érzékiség rétegében elé áll az érzéki *egyes*, mint a jelentésnek testet öltése.

Az egyes, önmagában véve általános. De az általános szemléleti formát s ez által kellő értelmet csak az elrendezés aktusával nyer. Ezen aktusnak tárgyalása átvezet az *elrendezés tanára*.

Mielőtt azonban az elrendezés tanának előadására térnénk, jó lesz visszatekintenünk az ismerés tényének kérdésére s ezt a jelentéstan világításába állítanunk. Rickertnek felfogását, amely szerint az ismerésnek tárgya a „kell”, a „transcendens jelentés”, kereken visszautasítottuk, azt állítván, hogy a megismerés a „van”-ra vonatkozik, mert hiszen a „kell”-nek sincs értelme, mint formális kategóriának csak akkor, ha *valaminek* kell lennie. Ezen vonatkozás nélkül a „kell” egészen üres árnyék, amely a valóság felett lebeg anélkül, hogy arra bármilyen befolyással is lehetne. A jelentéstani fejtegetések után ezen állításunk talán még világosabb lett. — Rickertnél ugyanis és mindazoknál, akik a „kell”-ben látják az ismerésnek tárgyát, a „kell” magasabban áll, mint a „van.” Ez teljesen kétségtelen s elfogadott tény. Mi nem vitatjuk az

¹ Az általános fogalmának lélektani elemzéséről lásd a „*Megértés . . .*” 62. s köv. lapjait.

ellenkezőjét. Azt azonban állítjuk, hogy az a magasabb „kell”, éppen mert magasabb, szükségképpen a „van”-ra épül, a létezőre alapozódik, mert különben csak lóg a jelentéstelen éterben. A *van*, a *lét* tehát az első, amint eddigi fejtegetésünkéből logice következik. Valamely dologról ugyanis akkor állítjuk a létezését, amikor velünk szemben viszonyba lép s tehát a projiciáltról mondjuk, hogy létezik. A létezés tehát a projekciónak eredménye: amíg én valamit magam elé nem vetítettem s ezen vetítés által magammal viszonyba nem hoztam, az a valami nem létezik. Ennek a létezőnek a tartalma a valóság; a létező az, ami van, ami való. De tudjuk jól, hogy a velünk szembe kivetített kép jelentés reánk nézve, amely jelentés a megértés útján jut tudomásunkra. A megértett kép = jelentés; a jelentés = kivetített kép, ha megértettük. Azaz: a *jelentés mindenképpen létező*, akár tudomásunkra jutott, akár nem. Ha pedig a jelentés létező, akkor előbb is volt, mint érzéki alakja, habár „érték” dolgában nem magasabb. A jelentés tehát, amely az ismeretnek a tárgya, akár valósult meg érzékiileg, akár nem, létezik, való, „*van*” s éppen ezen általános valóságánál fogva van értéke is. Ennélfogva bátran s teljes joggal mondhatjuk, hogy a *megismerés a „van”-nak, a valónak megismerése, vagyis a jelentésnek megértése*. Amikor azután a jelentésnek érzéki megvalósulásáról van szó, akkor lép előtérbe a „kell”, addig csak „van”-ról lehet beszélni.

4. Az elrendezéstan problémája.¹

34. §. A tartalom és önállóság egysége. Az ítélet lefolyása és mozzanatai.

A jelentések rétegein, amelyek az Én megvalósulási fokaiként is tekinthetők, mindenütt végig húzódik az Ének önállósága. A jelentésben az Én állítja hát önmagát, mint ideális szellemiséget. A tartalom és a forma, a jelentés és önállósága elszakíthatatlan kötelékkel fűzetnek egymáshoz. Azaz: a tartalom, a jelentés önmagát állítja. Más tartalomhoz más önállóság járul, tehát a jelentések különbözősége szerint más a jelentések formája is. És miután a jelentés önformája az Ének önformájával összeolvad, tulajdonképpen az Ének formáit ölti magára, annyiban önformáján kívül kölcsönzött formája is van. Hogy már most melyik, illetve mennyi a jelentésnek önformája, és mennyi a kölcsönzött formája, azt csak az Én önformái alapján állapíthatjuk meg. Ily módon meg tudjuk mondani, hogy az a jelentésnek önformája, amely az Ének önformájával szemben is fentartja magát. Ha a két forma találni fog, akkor ez azt bizonyítja, hogy az Én és a Más, jelentésileg egyeznek, de nem azonosak.

Ha már most a jelentés formájára feleletet óhajtunk adni, s az elrendezés kérdését tisztázni akarjuk, szükség visszaemlékeznünk a következő tényekre. Láttuk, hogy az Én sajátos természete önmagának állításában nyilatkozik meg s az önállóság által a tőle idegent magából kilöki s magával szembesíti. Az Én tehát ezen projekció által nemcsak önmagát állítja, hanem amikor szembesít, a Más is állítja. Az ismerés folyamán az Énegész megválnak az Énalanyra és Éntárgyra. Ez az első fázis. A 2-ik fázisban azután a kettőt az Énegész azonosítja s a 3-dik fázisban ezen azonosságról tud. Az első fázisban véghez megy az állítás, a 2-ikben az azonosítás, a 3-ikben pedig megszületik a megnyugvás. E három fázis az \dot{E}_2 számára egy lépés a fejlődésben s ezt a lépést az \dot{E}_2 *ítéletnek* érti meg. E három aktust azután az \dot{E}_2 helybenhagyja s előtte áll az új komplexjelentés *ítélet* alakjában. Az ítélet tehát az első nyugvó pont, amelyen az Én a saját önkénytelen alkotásáról tudomást szerez. És ez a menet azután minden fokon típusként ismétlődik: minden Én *elkülöníti* magától a tárgyat, *azonosnak* találja s végül *megnyugszik*. Az ítéletben tulajdonképpen — amint Böhm mondja — az Én legyőzi a Más. Éppen azért minden ítéletben az alapítélet s ennek feltételei már benne rejlenek. Az alapítéletnek aktusa pedig így írható: $(\dot{E}_1 = \dot{E}_a + \dot{E}_t)$. A kérdés, melyet el kell hát döntenünk: *melyek ezen ősi alapítéletnek a feltételei? mi a sajátossága?*

Anélkül, hogy e kérdésnek mélyebb és részletesebb előadásába bocsátkoznánk, az összefüggés kedvéért megelégszünk egyszerűen a következőknek konstataálásával. Első feltétel az *azonosság*, amelyet kifejez az „*Én vagyok Én*.” Ennek feltétele, amely egyszersmind az alapítéletnek feltétele is, az, hogy az Én megválnak, azaz, hogy az azonos Én megválnak, *okozza* a szemlélést és a két tagot. Az \dot{E}_a és az \dot{E}_t , miután az azonos Én hozta létre, az azonos Énben fundáltak. A két feltétel tehát az *azonosság* és az *okozás*. Mindennek megelőzője az \dot{E}_1 ; öntudatossága, mely az \dot{E}_a és \dot{E}_t viszonyát állítja. Az \dot{E}_2 ezen állítást tudomásul veszi s hozza az ítéletet: „Az \dot{E}_1 van, mint az \dot{E}_a és \dot{E}_t azonossága.”

Bizonyos már most, hogy az ítélet csak a reflektáló \dot{E}_2 álláspontján állhat elő és anyagát képezi: az Énalany, az Éntárgy és az arról való tudomás, azaz: $\dot{E}_1 = (\dot{E}_a + \dot{E}_t)$. Az $\dot{E}_2 = \dot{E}_1$ mint tárgy, adja meg

¹ Az elrendezés tanát az *Ember és Világa* IV. kötetének 76. s köv. §-ai adják elő.

egy felsőbb reflexió számára a formát, amelyben az $(\dot{E}n_2 : \dot{E}n_1)$ viszonya fellép. Így tehát a skéma a következő: $\{\dot{E}n_2 = [\dot{E}n_1 = \dot{E}n_a + \dot{E}n_t]\} : \dot{E}n_3$.

A komplexus együtt a tárgy, az $\dot{E}n_2$ pedig az alany. Az ítélet így már az $\dot{E}n_2$ fokán teljes, de formáját csak a felsőbb $\dot{E}n_3$ fixírozza. Az $\dot{E}n_1$ fokán ellenben az $\dot{E}n = (\dot{E}n_a + \dot{E}n_t)$ csak puszta anyag, a *lét érzete*. Először *szembesítünk*, azután *tudunk* a szembesítésről, azután *megértjük* ($\dot{E}n_2$) és hozzuk az ítéletet, hogy $\dot{E}n_2 = [\dot{E}n_1 = (\dot{E}n_a + \dot{E}n_t)]$, az az $\dot{E}n_2$ tud az $\dot{E}n_1$ -ről, mely magába zárja az $(\dot{E}n_a = \dot{E}n_t)$ -t, vagyis az $\dot{E}n_2$ tud magáról ($\dot{E}n_1$), mint önmagában azonosról. Az első lépést nevezzük *megválásnak*, a másodikat *értésülésnek*, a harmadikat *megértésnek*. Az ítélet pedig nem egyéb, mint a megértettnek helybenhagyása. Ezen *ősitélet* vagy *alapítélet* vagy *létitélet* által az $\dot{E}n_2$ elrendezte magát az anyagával, vagyis a létitélettel szemben. Ez az ítélet minden további ítéletben benne van.

Az ítéletben már most, miután alkatát megértettük, a következő három mozzanat van. Az első mozzanat az *anyag*, amely azon jelentésekben rejlik, amelyek az ítéletben az alanynak jelentkeznek. Ez az anyag pedig többféle adott viszonyban állhat élénk. Az ítéletnek 2-ik mozzanata az anyagnak *viszonyai*, (forma), amelyek alatt értjük mindazokat a szálakat, amelyek az anyagon végig húzódnak. Az anyag is, az anyagnak viszonyai is *adottságok*. — Az ítéletnek 3-ik mozzanata a *kapocs*, amely a helybenhagyásnak kifejezője. Az $\dot{E}n_2$ ugyanis, amely az $\dot{E}n_a$ és $\dot{E}n_t$ között foglal helyet, csak úgy kerülhet kettőjük közé, hogy odavetíti magát s nem inog közöttük, hanem velük szemben egy biztos ponton megáll, kettőségüket egységbe foglalván. Az $\dot{E}n_2$ az alany és tárgy szálait tartja egybe vagy veti szét, helyesli vagy helyteleníti az $\dot{E}n_a$ és $\dot{E}n_t$ egybeszövődését.

35. §. Az ítélet alanya az $\dot{E}n$ vagy az $\dot{E}n$ relativ helyettesítője. Az ősitélet s a minősítő ítélet.

Az *ítélet* további menetének megértésére szükség szem előtt tartanunk, a Böhm álláspontjáról szükségképpen következő s a tény elemzése által szigorú pontossággal igazolt azon körülményt, hogy mivel az ítélet mindig *öntudatos* aktus, amelyet az $\dot{E}n$ hajt végre, az ítéletnek u.n. *abszolút alanya mindig az $\dot{E}n$* . Az azonossági ősitéletben ez egészen világos és a érthető tény. Ahol azonban az $\dot{E}n$ szemlél, helyben hagy, illetve helytelenít, ott az alanyának szerepét magáról elhárítani kénytelen, mert különben nem lehetne szemlélő s még kevésbé helybenhagyó, illetve helytelenítő. De ha az $\dot{E}n$ ott hagyta a maga helyét, szükség maga helyett más alanyt állítania, mert különben viszonyról, mely az ítélet lényegéhez tartozik, beszélni nem lehet. Az abszolút $\dot{E}n$ nek ez a helyettesítője, a *relatív* alany. A relatív alany valamely jelentés, amelyről az állítmány valamit állít.

Továbbá: miután az ítélet öntudatos aktus, minden ítéletben benne kell lennie az „ $\dot{E}n$ vagyok $\dot{E}n$ ” ősi létitéletnek, mint amely ítélet minden ítéletnek „strukturális alapja”. „ $\dot{E}n$ futok” ítéletben pld. már az ősi létitélet benne van, mert amíg nincsen bizonyosságom arról, hogy $\dot{E}n$ csakugyan $\dot{E}n$ vagyok, addig nem is tolhatom meg ezt a nemtudott létezést azzal, hogy én futó vagyok. Az „én futok” azaz „én futó vagyok” ítéletben tehát a létező $\dot{E}n$ egy vonással bővül. Ezen ítélet logikai előzményei és feltételei összesítve, ezek:

- 1) $\dot{E}n$ vagyok $\dot{E}n$.
- 2) $\dot{E}n$ nem vagyok futás, — azaz elkülönítem az $\dot{E}n$ t a futástól. (Elkülönítés.)
3. De az $\dot{E}n$ egészben benne a futás is s ez aktussal azonosul, ezért
4. az „ $\dot{E}n$ vagyok $\dot{E}n$ ” is elfogadja a futást és végül
5. Az $\dot{E}n_2$ helybenhagyja: „ $\dot{E}n$ fut.”¹

Az $\dot{E}n$ mozzanatai itt tehát a következők :

1. Az $\dot{E}n$ *azonosulása* önmagával ($\dot{E}n = \dot{E}n$.)
2. Az öntudat elkülönítése a „futás”-tól. ($\dot{E}n > < \text{futás}$.)
3. Az $\dot{E}n$ egész = látás (azonosítás.)
4. Az ($\dot{E}n = \dot{E}n$) elkülöníti magától a futó $\dot{E}n$ t.
5. Az ($\dot{E}n = \dot{E}n$) helybenhagyja az ($\dot{E}n = \text{futó}$) viszonyát.

Az ősi, létitéleten, $\dot{E}n = \dot{E}n$, felépül tehát egy másik ítélet, amelyet, mivel a létező $\dot{E}n$ t közelebből határozza meg, azaz *minősíti*, *minősítő ítéletnek* nevezhetünk. Ez az ítélet a maga bizonyosságát az első ítélettől nyeri, miután az elsővel azonosul. Az „ $\dot{E}n$ vagyok” ítélethez járul a minősítés: „ $\dot{E}n$ futó vagyok.”

¹ V.ö. *Ember és Világa* IV. kötet 257. lap.

Abban az esetben pedig, ha az Én szemlélővé válván, maga aktusa helyett egy külön jelentésű tárgyat állít, a minősítés nem lesz közvetlen, s ezért az így keletkezett ítéletet, *közvetve minősítő ítéletnek* nevezhetjük.

36. §. Az ítéletek fajai. Összefüggés a jelentések rétegeivel.

Az eddigi fejtegetések alapján következő megkülönböztetéseket tettük az ítéletek közt: 1) létítéletek, 2) minősítő ítéletek; a minősítő ítéletek ismét kétfélék: a) közvetlenül és közvetve minősítő ítéletek. Ezt a felosztást nyilván nem ítélet anyaga alapján nyertük, hanem az Én magatartásának különféle módjai, illetve az Én önfentartásának különféle megnyilatkozásai alapján. A létítéletek, amelyek az ítélet anyagának *valóságát* ismerik el, állítmányul rendesen a „van” igét mutatják, s mivel *értesülést* ítéletek — mert hiszen a létezésről értesítenek — s mivel továbbá az értesülés a megismerésnek első fázisa, azért nincsen ítélet létítélet nélkül. Azaz: a létítélet minden ítéletben benne rejlik, annak szubsztrátumát képezvén. Amikor aztán a létről, mint a *milyen*-ről, tehát nem, mint a *való*-ról értesülünk, akkor előáll a *minősítő* ítélet, amely a tárgy, illetve az ítélet anyagának milyenlétéről értesít. Az ítéletek általában véve tehát az értesülés és megértés aktusaiból erednek és pedig az értesülési ítéletek az értesülésből, a minősítő ítéletek a megértésből.

Ha már most az ítéletek fajainak vizsgálásánál a jelentések különböző rétegére vagyunk tekintettel, igen nevezetes eredményre fogunk bukkani. A közvetlenül minősítő ítéletek, amelyekben az Én maga az alany, s amelyek tulajdonképpen csak az Énegésznek elemzései s tehát helybenhagyásuknak végső alapja az Énegész adott struktúrája — a közvetlenül minősítő ítéletek a jelentéstan fejtegetései szempontjából tekintve a jelentés kategoriális, alaprétégeivel esnek egybe, azaz úgy az ősi létítéletnek — „Én vagyok Én” — mint a közvetlenül minősítő ítéletnek anyagát a kategoriális jelentések képezik. A közvetlenül minősítő ítéletek *apriori szintetikus ítéletek*, mert az Énegész elemeinek szintetikus kifejezései. Az Énegész maga egy szintézis, mert jelentéseknek komplex csomója; az ő szintézisének öntudatos helybenhagyása foglaltatik az apriori szintetikus ítéletekben.

Egészen más struktúrája van a közvetve minősítő ítéleteknek. Ezek az ítéletek u.i. már eltávolodnak a jelentések kategoriális rétegétől, miután itt az Én_2 nem helyezkedik bele az Énegészbe, mint a közvetlenül minősítő ítéleteknél és nem száll át annak egyik vagy másik mozzanatához, hanem elhagyja az Énegészet s annak funkcióit, például ebben az ítéletben „a madár énekel”. Ebben az ítéletben az Én_2 már a fogalmi rétegbe merül el, vagyis a jelentő csomókba. A jelentő csomók mutató szálain halad az S és a P között, vagy helybenhagyva vagy helytelenítve azokat. Itt tehát — habár az ítélet szintén szintetikus, fogalmi ítélet — a fundáltság alapja nem az Énegész, hanem a csomóknak szintézise. Amikor azután az ítélet tárgyát képező jelentés már érzéki, fix jelentésben áll előttünk, akkor a fogalmi, ideális rétegről a szenzuális, érzéki rétegre térünk, s ilyen az észrevétben fundált szintézisek nevezetnek szorosabb értelemben ítéleteknek. Van tehát ezek szerint háromféle ítélet:

1. Kategoriális lét- és minősítő ítélet;
2. konceptuális lét- és minősítő ítélet;
3. szenzuális lét- és minősítő ítélet.

Az eddigi eredményeket Böhm a következő pontokba foglalja össze¹:

1. Az *értesülés* is, a *megértés* is ad külön ítéleteket.
2. Az értesülésen alapulnak a *létítéletek*; a megértésén a *minősítő* ítéletek.
3. A létítéletek a minősítő ítéleteknek kísérei s bennük rejlő mozzanatok.
4. A minősítés a közvetlenül ismert kategóriákon épül, vagy a közvetítés által megy végbe.
5. A közvetlen minősítő ítéletek *intuíció*, a közvetve minősítők *diskurzus* útján nyerhetők.
6. Az intuíció a kategoriális jelentéseknél, a diskurzus a fogalmi és érzéki komplexusoknál áll elő.
7. A kategoriális ítéletek mindig állítok; felsőbb fokon a tagadás és állítás.

Ezek alapján már most az ítéleteknek következő táblája állítható össze:

¹ V.ö. *Ember és világa* IV. kötet 269. lap.



A függés sora pedig ez:

1. a létitélettől függ a minősítés
 létitélet ∞ minősítő ítélet
2. az ősítélettől ∞ a relatív létitélet
3. a létitélettől ∞ a közvetlen minősítő ítélet
4. a közvetlentől ∞ a közvetett
5. a fogalmiától ∞ az érzéki
6. az állítástól ∞ a tagadás.

Vagyis skémában:

ősi létitélet ∞ relatív létitélet ∞ közvetlen minősítő ∞ közvetlen minősítő (fogalmi) ∞ érzéki ítélet.

Az ítélettábla s a skéma tanúsága szerint az érzéki ítéletben minden előző ítélet benne van, ami világos és érthető is, ha meggondoljuk, hogy az érzéki jelentésben szintén benne van a jelentésnek két előző faja, a kategorialis és a fogalmi jelentés. Az ítéletek faja és a jelentések faja között fennálló viszony tehát egészen párhuzamos: aminő összefüggés tapasztalható a jelentések rétegei között, ugyanaz tapasztalható az ítéletnek fajai között is.

37. §. Az ítézés értelmi aktus és nem akarási folyamat. Voluntarisztikus ítélettan bírálata.

Az ítézésnek egész processzusát, ha végigelemezzük, nemcsak arról szerzünk meggyőződést magunknak, hogy az ítézés egy öntudatos akció, amelyben az Én_2 önmagát valósítja meg, és amelynek alapja az Én egész megválása és pedig okilag vezérelt megválása, haladása pedig az értesülés, megértés, helybenhagyás, befejezése az Én_2 megnyugvása, — hanem bizonyosságot szerezhetünk ezen analízis által arról is, hogy az ítézés tisztán és kizárólag *értelmi* művelet, melynek sem az akaráshoz, mint a voluntarisztikus iskola akarja, sem az érzéshez, mint az intuicionizmus tanítja, semmiféle köze sincsen. Az ítélet az öntudatos önállításból fakad; ez az önállítás pedig értelmi, intellektuális természetű, mert ezt fejezi ki: „Én vagyok”.

Az ítézésnek ezen felfogásával Böhm ismét a legellentétesebb álláspontot foglalja el a Windelband-Rickert-Cohn iskolájával szemben. Rickert u.i. akinek felfogása teljesen a Windelband tanán nyugszik, a „Gegenstand der Erkenntnis” c. művének 104. s következő lapjain az ítézés aktusát az akarásból vezeti le helytelen lélektani — és nem logikai! — elemzés alapján; ezen felfogása legélesebben tükröződik vissza következő tételében: „... so ergibt sich aus der Verwandtschaft, die das Urteil mit dem Wollen und dem Fühlen hat, dass es sich auch *beim rein theoretischen Erkennen um eine Stellungnahme zu einem Werte handelt*.” — Rickertnek ez a felfogása, amelynek szála Descartesig, sőt a stoikusokig nyulának vissza s amely közelebből Jacobihoz csatlakozik,¹ azon zavaros forrás vizéből táplálkozik, amelyben az axiológiai és ontológiai felfogás szinte kétségbeejtő határozottsággal kavarodott egymással össze s amely forrásvízének tisztázása, elengedhetetlen feladata lesz minden igazi kritikai ismeretelméletnek. Ezen tisztázás nélkül az ismeretelmélet nélkülözni fogja azt az exaktságot, amelyet a filozófiára nézve elengedhetetlen feltételül és feladatul hangsúlyoz ujabban Husserl is a „Logos” I. kötetének lapjain megjelent értékes cikkében: „Die Philosophie, als strenge Wissenschaft.”

Ezt az exaktságot a filozófiai kutatások részére csak úgy biztosíthatjuk, hogy ha nemcsak a pszichologizmus elégtelenségét látjuk be, hanem óvakodunk attól a félreértéstől is, amely éppen Rickertnél

¹ Erre nézve lásd Varga B. dr.: „Jacobi” c. tanulmányát az Athenaeum 1911. évfolyam 78. s köv. lapjain.

jelentkezik a legvilágosabban, attól ugyanis, hogy normatív szempontokat alkalmazzunk ott, ahol tisztán teoretikus, elméleti dolgokról esik szó.

* *

*

38. §. Az alany helybenhagyásának magyarázata. A bizonyosság kérdése.

Az ítéletnek legfontosabb mozzanata az alany helybenhagyása, illetve az ítélet véglegesítése lévén, arra a kérdésre kell még az eddigi fejtegetések alapján, kellő és lehető rövidséggel feleletet adni, hogy mi ezen véglegesítésnek alapja, *illetve mi az, ami helybenhagyásunkat teljessé és véglegessé teszi?*

Az egyes ítéletfajokat rendre vizsgálván, a felvetett kérdésre következő feleletet adhatjuk.¹ Az *ősi létítélet*, amely minden ismerésnek és ítéletnek elengedhetetlen előfeltétele, azt fejezi ki, hogy „Én vagyok Én.” Ez az ítélet tehát az öntudat azonosságán épül fel, s azért azonossági ítélet, amelynek alapja az intuíció. Ezen ítélet helybenhagyási alapja tehát az Én mindenkor *azonossága*. — A *relatív létítéletek* közvetített ítéletek lévén, már bennük rejlik az ősi létítélet s ennél fogva bizonyosságuk is közvetített, amennyiben az ősitétel bizonyosságán nyugszik. A *közvetlen minősítés* az Én azonosságán alapulván, az azonosságban bírja helybenhagyásának végső alapját, s mivel közvetlenül történik a minősítés, azért a minősítés bizonyossága is közvetlen, mert az Én azonosságán alapul. Ebből következik, hogy a közvetlenül minősítő ítélet bizonyossága intuitív jellegű bizonyosság, mert az Én, mint minősített Én („futó”) is közvetlenül biztos önmagának. — A *közvetve minősítésnél* az abszolút alany helyére a relatív alany lép. Itt tehát az Én_2 , mely az ítéletet hozza, felette áll az ítélet anyagának, de az ítélet mégis csak tőle függ. Mivel pedig az Én_2 az ítélet anyagát képező komplex-jelentések felett helyezkedik el és a komplex-jelentések, az S és a P között elvonuló deiktikus szálak vezetése mellett hogy helyben vagy helytelenít, ezért ezen ítéletek bizonyosságának alapja a deiktikus szálak projekcionális aktusa s csak másodsorban az Én azonossága, illetve elkülönítése. Ebből azután az is világos és könnyen érthető, hogy minden szintetikus ítélet az okviszonyon épül fel, lévén az okviszony mindig egy projekcionális viszony, melyben egyik jelentés a másikat magától elkülöníti, okul tudja, s éppen ezen elkülönítés által az oki viszonyban ismét összefűzi. Ezt a projekcionális aktust az Én figyeli, helyesli és helybenhagyja. Amíg tehát a közvetlenül minősítő ítéleteknél az Én_2 közvetlen azonosság alapján hagyja helyben a viszonyt, addig a közvetett minősítésben az Én_2 a viszonytagok deixise által kényszerítve hagyja helyben.

Amiként tehát a jelentések 2-ik és 3-ik rétege az első rétegre utal, úgy elrendezésileg is minden az első projekcionális formára támaszkodik. Valamennyi ítéletnek megértése az alapréteg funkcióinak közvetlen bizonyosságára épül.

Az eddigi fejtegetések azonban csak az elemi jelentésekre épülő ítéletre érvényesek. Felelni kell hát röviden arra a kérdésre is: a jelentések 2-ik és 3-ik rétegein épülő ítéletek bizonyosságának mi az alapja? — Első sorban a fogalmakra nézve kell ezt megállapítanunk. A jelentő csomóknak fennebb két fajtát különböztettük meg: 1) az egynemű jelentő csomók és 2) a különemű jelentő csomók fajtát. A formális *egynemű* jelentések a matematikai és a logikai csomók által képviseltetnek. Mivel pedig ezek a csomók a tér és az idő formáira utalnak, a tér és idő azonban az Én projekcióján épülnek fel, ezért a rájuk épülő ítéletek bizonyossága ezen projekció végrehajtásainak bizonyosságán alapul. A *különemű* jelentő csomók bizonyos állandó szabályok szerint alakulnak össze. *Ezek a szabályok a fogalmak konstruktív törvényei*. Minden fogalom pedig áll egy *alaptényezőből* és egy vagy több *társtényezőből*. A fogalom alkotásaira vonatkozó tételek lehetnek kétféleképpen: a) egy jelentő-csomó mozzanatainak a csomóhoz vagy egymáshoz való viszonyaira vonatkoznak, vagy pedig b) két jelentő csomónak egymáshoz való viszonyára. Első esetben analitikus ítéletekkel van dolgunk s a bizonyosság alapja az *azonosság*, pld. ebben az ítéletben a „kutya állat.” A második esetben a viszonyt helybenhagyjuk, aszerint, hogy milyenek jelentéseik és deixisük. Ha a két fogalom csak a belső síkban lép fel, akkor viszonyuk vagy a) tartalmi, vagy b) projekcionális. E kettőnek bizonyossági alapja is különböző. Az elsőnek bizonyossági alapja a részszerű azonosság. A másikkal bizonyossága pedig a köztük fennálló intencionális szálakon nyugszik, mivel az Én egyikről a másikra menve ismeri el e viszonyító intenciók *meglétét*. — A reális ítéletek alapja tehát a jelentések deixisében rejlik.

¹ V.ö. *Ember és Világa* IV. kötet 82. s köv. §-ainak idevágó fejtegetéseit.

Ezek a mutató szálak kapcsolják össze a két jelentést az által, hogy egyik érzéki csomótól a másik érzéki csomóhoz terjednek s ezen kényszerítő terjedésükben rejlik a reális ítélet kapcsolatának alapja.

Ez a vázlatos kép is, amelyet Böhm Károly itélettanáról adtunk, bizonyosságul szolgál Böhm azon felfogása mellett, amely szerint az ismerés öntudatos aktus lévén és ítéletek által valósulván meg, minden ítéletnek alapja az Énnel struktúrájában rejlik. Minden ismerés az Énegésznek Énalany és Éntárgy viszonyára való megváltásától függ; ez a megváltás pedig az okviszonyon épül fel, miután általa az Én a Neménnek, a Másnak okává lesz.

Az ítélet folyamán az ítéletet végrehajtó Én a különböző, összekapcsolt jelentéseket, nem a saját önkénye és tetszése szerint fűzi össze, hanem a jelentések deixise vagy az Énegész azonossága alapján.

39. §. Módszer és bizonyítás.

Az ítéletben, mint fennebb kifejtettük, két jelentés kerül egymással jól rendezett viszonyba. Mihelyt azonban a jelentések száma szaporodik s a tapasztalásnak alapján több tény birtokába jutunk, az elrendezés aktusa bővülni kezd és tere kiszélesedik. A tények összefüggésének megértésére van szükségünk, ha ezt a világot megérteni akarjuk. A tárgyaknak ezen összefüggésbeállítását nevezzük *módszernek*, amelynek útja egyfelől az *analízis* nyomán vezet, mely a jelentések tartalmának megértését tűzi ki célul, másfelől pedig a *szintézis* nyomán, amely a jelentések elrendezésére vonatkozik.¹ A szintézis az elemzés végeredménye.

Azok a tételek, amelyeket az indukció útján nyertünk, még korántsem bírnak végleges bizonyossággal. Az indukciónak adatait végleg igazakká a *bizonyítás* teszi, amely által arról szerzünk magunknak bizonyosságot, hogy a valóság tényleg *ilyen* s ezzel az elrendezés végleges megerősítést nyer. E bizonyítás nemcsak a jelentések egy sorozatának végén áll elő, hanem beletartozik az elrendezésnek projiciáló egyetemes aktusába, mint ezen aktusnak egyik mozzanata. Tehát ott van a bizonyítás minden egyes ítéletben, mert hiszen ítéleteinkben is két jelentés deixise nyomán vagy kényszere alatt valamit helybenhagyunk, azaz megbizonyítunk, hogy így van. Amint egyik ítéletről a másikra tovább haladunk, az előző ítélet mindig a következőnek alapja s ennél fogva az ismerésnek fonalán nem tudnánk tovább jutni, ha egyes ítéleteink megbizonyítva nem lennének s ezen bizonyosságuk nem szolgálna a következő ítélet bizonyosságának alapjául. Amikor végül a megismerési sorunk legvégére jutottunk, a teljes bizonyosság kedvéért az egyes ítéletek bizonyosságát — *érv* — ismét számba vesszük s egyik ítélet bizonyosságát a másikéra visszavezetjük. *Ez a visszavezetés a bizonyítás.* Amiként valamely ismeretlen jelentésnek tartalmát csak úgy ismerhetjük meg, hogy azt egy régi, már ismert jelentéssel helyettesítjük, akként a projekció bizonyosságát is csak úgy nyerhetjük, ha az egyes, újabb projekciókat a Nemén — Én megváltásában jelentkező ősprjekció bizonyosságára vezethetjük vissza. Amint Böhm az egész tényállást röviden összefoglalja: „röviden: a *bizonyítás* = redukció a biztosra s ennek áttétele az újba; a *magyarázat* = transláció az ismeretlenbe a máris megértettből. S így a bizonyosság a megelőző tételek projekciójának translációja az újba; a *megértés* pedig az ismeretesnek translációja az ismeretlenbe” (i.m. 307. l.)

A bizonyítás és megértés között szoros viszony áll fenn. Minél teljesebb a megértés, annál teljesebb, azaz annál kényszerítőbb erejű a bizonyítás, aminthogy a megértett jelentés projekciójának bizonyossága is annál nagyobb, minél tökéletesebb a jelentés megértése.

A bizonyítás, amely tételről tételre való kényszerű és szükségképpen haladás, egyfelől az *azonosság*, másfelől az *okviszony* (deixis) törvényén alapul. A tételek természete megszabja azt is, hogy melyik tételt kell kiindulási ponttúl választanunk, s melyik ítéletből kiindulva kell haladnunk át a másik ítéletre. Ha ezt a szabályt, mely egy ténynek a kifejezése, szem előtt tartjuk s megvalósítani igyekezünk, nyerjük a *következtetést*.

40. §. A következtetés magyarázata. A magyarázás és elrendezés viszonya.

A következtetésnek értékét Böhm az egyéni világkép kialakításából óhajtja megérteni s erre nézve a következő fejtegetéseket nyújtja. — A következtetésnek strukturális alapelemét a reflexben találja föl. Az

¹ V.ö. *Ember és Világa* IV. k. 89. és köv. §-aiban a módszerről szóló fejtegetéseket.

okviszony maga is a reflexre épül s a szillogizmus alapja az okviszony. Az Én elváltozása s ezen elváltozással szemben véghezmenő pótló reakciója: ez az a *logikai reflex*, amely az Ént a világ végtelenségébe nyújtja ki.¹ Az Én elváltozik s elváltozásának okát egy külső tárgyban találja meg, s midőn ezt teszi, az elváltozásban jelentkező reális hiányát reflex-módon hárítja el magától.

A szillogizmus tulajdonképpen három jelentésnek szükségszerű kapcsolása, melyek közül a 2-ik az elsőnek és harmadiknak összefűzését közvetíti. Ezen közvetítés azonban az alárendelés, a subsumptio, alapján meg nem érthető s a hagyományos logika, mikor ezt tanítja, bebizonyíthatólag téved. Hiszen már maga a subsumptio is magántúlra utal; egy rajta túl fekvő alapon nyugszik, amely alaptól értelmét nyeri. Ezt az alapot, amely a jelentések többi viszonyait is megmagyarázni képes, a *deixis* vagy logikai utalás elvében találja meg Böhm. A logikai utalás elvéből érthető meg nemcsak az alárendelés, hanem a mellérendeltség viszonya is. Ennek az elvnek értelmében az intenciók között összefüggés áll fenn, amely összefüggés vagy egyenesen vezet egyikről a másikra, vagy pedig az Én közvetítésével végzi a kapcsolást. Első esetben a jelentés egyenesen reávezet a magyarázó alapjelentésre, a másik esetben pedig az Én útján okozatára. Azaz: a jelentés szükségképpen vezet vagy felsőbb jelentésre vagy okozatára. Első esetben vezet az azonosság, második esetben az okozás. Meggondolandó azonban, hogy az okviszony sem végső bizonyosságú, mert ősbizonyosságát csak az ok és okozat intencióinak összeforrásából meríti s tehát minden következtetés igazságának végső alapja az azonosság.

E fejtegetések világosan feltárták előttünk fővonásaiban a következtetés természetét. Szükséges azonban a logikai érték megállapításának érdekétől még egy igen fontos kérdésre feleletet adunk. Milyen viszony áll fenn a magyarázás és elrendezés között?² — ez a megfontolandó probléma. — Amint már többször is rámutattunk, a magyarázat abban áll, hogy a megértett elemet átvisszük a megértendő jelentésbe s ekként transláció útján eszközöljük annak megértését. Az ekként megértett jelentést éppen a megértés által öntudatunkba emeljük, birtokunkká tesszük s ezen új birtoklás által meggyarapodunk. A megértés értéke tehát nemcsak abban áll és nyilvánul, hogy tájékoztat minket a tények útvesztőjében és a világ részeinek urává teszen, hanem valóságos „ragadományunkká” teszi azt, amit megértettünk mint öntudatunknak magunk szerzette birtokát. A megértés által magunkká lett jelentésben azután megnyugszunk, mint projekciónknak végső pontjában — s ez a megnyugvás történik a bizonyítás által. A magyarázás és bizonyítás tehát szorosan egymáshoz tartozik: a magyarázás által tájékozódunk az idegenben s azt felvesszük öntudatunkba, a bizonyítás által megnyugszunk az idegenben s teljesen magunkévá tesszük azt, amit végleg megértettünk.

41. §. Az „igazság” kérdése.

A jelentés, amelyet teljesen átértettünk, ezen átértés által nemcsak a miénk lesz, hanem egyszersmind *valósággá* is lesz. Ezen átértett jelentésnek, mint valóságnak, öntudatos felfogását nevezi Böhm *igaznak*.

A magyarázat és bizonyítás viszonyának megállapítása új probléma elé vezetett: az *igaznak* kérdését vetette föl előttünk. A jelentéstannak végső fejtegetései az egyetemesnek fogalmát igyekeztek felderíteni; az elrendezéstannak utolsó része az *igazság* kérdésére vet világosságot. Ugy kell lenni, hogy miként a jelentéstannak és elrendezéstannak szorosan összefügg egymással, akként fog szorosan összefüggni az egyetemes és az igazság fogalma is. „A jelentésnek általánossága — mondja Böhm a IV. kötet 323. lapján — az igazság valóságában olvad egybe ismeretlé.” A teljesen megértett jelentésben és a bebizonyított magyarázatban valósul meg teljesen az Én. Az Én végleges megvalósultsága, még pedig öntudatos és végtelen megvalósultsága, az ismerésnek igazsága.³

Böhm az igazság fogalmát több oldalról és több szempontból teszi kimerítő vizsgálat tárgyává, hogy ezen minden irányú fejtegetések által értelmét kimerítően és tudományos szigorral állapíthassa meg. — Mindenek előtt *jelentéstani*lag állapítja meg, hogy az igaz az értékjelzők sorába tartozik, amit már az a nyilvános tény is bizonyít, hogy ellenpárja van, míg a jelzők másik osztályában, az ontológikus jelentéseknek ellenpárja nincs. Értékjelző az igaz, de ez még távolról sem jelenti azt, mintha objektív megfeleelője nem léteznék. Mert hiszen az igazság éppen valamely tárgyas létezőnek megbecsléséből származik. — Az igazság lélektani eredetének gyökerét tekintve az „igaz” szó, úgy látszik valami „igazító”, „szabályozó” értelmet fejez ki. E mellett tanúskodnak a finn-ugornyelvek általában. Mig az indogermán nyelvek tanúsága a „való” „létező”

¹ V.ö. erre nézve E. és V. I. k. 28. §. III. k. 60. és 62. §§.

² V.ö. *Ember és Világa*, IV. k. 96. §.

³ Az igazságról szóló fejtegetéseket lásd *Ember és Világa* IV. kötet 97-104 §-aiban.

értelemre vezet. Az Upanishádok tana szerint az igazság egyenesen összeesik a valósággal. Ilyen reális értelemben használta a szót a görög filozófia is, különösen Platon és Aristoteles korában, de ezen objektív értelme lassanként eltolódott a szubjektív síkban, s Abälard pld. már csak jelzőt lát benne. A valóság gondolata azonban mind végig fenntartja magát (Hobbest s követőit kivéve) s az igazság nominalizmusa mellett ott marad az igazság realizmusának hangsúlyozása is.

A történet folyamán az igazság problémájára adott feleletek, melyekben az igazság mindig „igazító”, „biztos” értelemben vétetett, következőleg osztályozhatók: 1) Az igazság = szubsztanciális esszencia 2) az igazság = egzisztencia vagy való létezés 3) az igazság = a dolog és fogalom egyezése 4) az igazság = dolog s a gondolkozási törvények egyezése. Ezen feleletek azonban, amint Böhm is reámutatott, a 2-ikat kivéve teljesen lehetetlennek bizonyulnak.

A probléma megfejtésének szempontjából azt kérdezzük, hogy mi az, amire az igazság jelzője vonatkozik? Az igazság jelzője, ha kissé körülményesebben vizsgáljuk a dolgot, nem vonatkozik sem a valóságra, sem a dologra és a dolognak képére, hanem mint Descartes óta tudni kellene, csak az *ítélés aktusa* az, amelyben az igazság megnyilvánulhat. Első sorban nem a tárgy igaz vagy téves, hanem a róla hozott ítéletünk. Ha tehát az „igazság” értelmét megakarjuk kapni, akkor feltétlenül az ítéletből kell kiindulnunk. A kérdés tehát az lesz, hogy *az ítéletnek milyen vonása teszi azt igazzá?*

Miután úgy az alany, mint a tárgy csak kép, az igazság nem kereshető egyikben sem. Az igazság tehát csak a kettőnek kapcsolatában rejthetik s onnan kell megismernünk. Ámde nemcsak a képek kapcsolásában van meg, hanem a képnek reális *jelentésében* is, tehát annak *valóságában*. Azaz: az igazság nemcsak bennünk jelent valamit, hanem a jelentésekben, a dolgokban is. Az ítéletben ennél fogva két tekintet különböztetendő meg. A helybenhagyás első sorban, amint láttuk, alanyi megállapodás, s neve *bizonyosság*; de azután tárgyi megállapodás is és neve *igazság, biztosság, hit és meggyőződés*. — Az alanyi bizonyosságnak értelme az, hogy az ítéletben megnyilatkozó és végbemenő elrendezést *elismerem*, abban megnyugszom s az elrendezésnek aktusát tudomásul veszem. Ez a tudomásulvétel *tétlen megnyugvásban* nyilvánul meg s ez az állapot teljesen különböző jellemet mutat. Az elismerés maga, amely két mozzanat közül a fontosabb, szintén nem érzelmi állapot, hanem egy ontológiai tény, amelybe semmiféle axiologikumot bele keverni nem szabad. Az elismerés egy egyszerű tény és kényszerű is, mert a képek (S és P) között levő deixis kényszeríti reá az ítélő egyént. A deixis kényszerűsége pedig onnan ered, hogy ezen kényszerítés már az Énegészben is ott volt mozzanatai között, tehát ott kell lennie a tárgyban is. A figyelő Én már most a tárgyban levő deixist elismervén tulajdonképpen az Énegész előtt hódol meg. E pontnál azonban még nem állapodhatunk meg, mert hiszen az Énegész is a maga mutató szálával magán túlra utal, így a figyelő Én, mikor az Énegész előtt meghajol, meghajol egyszersmind az előtt is, ami előtt az Énegész is meghajolni kénytelen a maga mutató szálainak kényszere folytán. A figyelő Énben megvalósul ezek szerint az Énegész, az Énegészben pedig a töle idegen és kényszerítő Más. Következésképpen a figyelő Énben is a kényszerítő hatalmú Más jelent meg s nyer megvalósulást. Ezen a Máson túl az Énegész sem haladhat az ő projekciójával s nem haladhat a figyelő Én sem, amely kényszerítve van annál a Másnál megállani, mint áttörhetetlen korlátja előtt. Ez a tény arra indítja az Ént, hogy ezt az áthághatlan korlátként feléje meredő Más *igaznak, valónak* ismerje el. Innen az igazságnak kényszerítő hatalma, mely az ismerő Énben kétféleképpen nyilatkozik meg. Az Én u.i. egyfelől a saját valóságán túl nem mehet s ezért kénytelen megállapodni — ez az ő tárgyi bizonyossága. De másfelől a dolgon nem változtathat, hanem abban elmerülni kénytelen, — ez az ő tárgyi bizonyossága.

42. §. Helybenhagyásunk bizonyosságának s a jelentés valóságának kritériuma.

Az igazság a valóság elismerése. Ámde itt már most egy újabb kérdés merül fel és nyugtalanít: *van-e vajon valamiféle kritériumunk arra nézve, hogy valamely ítéletünknek valóságos, tárgyi viszony megfelel?* E kérdés az igazság kritériumának problémáját rejti magában.

Mikor bízhatunk meg a mi helybenhagyásunkban? Mikor lehetünk bizonyosak afelől, hogy helybenhagyásunk helyes volt? — E kérdés vonatkozhatik a) a valóság *egzisztenciájáról* való bizonyosságunkra, b) vonatkozhatik a valóság *esszenciájáról* való bizonyosságunkra. Az első az egzisztencia, a létezés kérdése; a második az interpretáció kérdése. Az interpretáció a jelentésre, az egzisztencia a projekcióra vonatkozik. — A létezés állítmánya azon kényszerérzeten alapul, amely a tárgynak kényszerű önprojekciója által keletkezik az Énben. Az Énmagam állítja önmagát s erről az Én, ha akar, ha nem, kénytelen, tudomást szerezni. A tárgy is, mint az Énegésznek egy része, állítja magát s ezen állítása által a figyelő Én előtt, mint létező valóság mutatkozik. Mivel pedig az Énalany is, a tárgy is az Énegész részei, az Én állítása a tárgy állításával jár együtt. Van pedig ilyen tárgy három és pedig: 1) az Én — s ez az *öntudat*, 2) az Én valamelyik funkciója — ez a *Mástudat*, vagy tárgytudat, 3) a funkciók csomója — ez a *dologi tudat*.

Ezek a jelentések az Én egészét teszik, de ő kénytelen róluk tudni, mert egytől-egyik az ő aktusai. E jelentések tulajdonképpen mind csak Ő. Minden léti bizonyosság az Én = Én bizonyosságából fakad. Az Én öntudatának bizonyossága egyetemes biztosítéka a tárgy bizonyosságának. „Minden dolog lételének bizonyossága — mondja ki végeredményül Böhm — alanyilag az Én = Minden közvetlen öntudata.”¹

Ezen fejtegetések alapján a *létezés módjának* kritériumai a következők. Minden bizonyosságnak alapja az Én = Én = Minden axiómája lévén, következik, hogy a realitás kritériuma az elkeríthetetlen kényszer. Kényszerítő pedig a jelentés önprojekciója, amely midőn leköti erőnk, eredményezi bennünk a *valóság tudatát*. Ez a tudat pedig különböző lesz aszerint, hogy az Énre, a Másra, vagy a dolognak lételére vonatkozik-e. — Az Énnek, önmagámnak kritériuma az *azonosság* lesz az Én = Én. A Más lételének kritériuma a *különbözés*, $\text{Én}_a > < \text{Én}_t$. A dolog lételének kritériuma végül az érzéki síknak kritériuma. A dolognak létezéséről érzékszerveimnek kényszerű lekötötése biztosít. A végleges igazság az érzéki vagy dologi igazság, mely a dolognak valóságára vonatkozik. Az *értelmi* vagy itéleti igazság ellenben a fogalmak viszonyára vonatkozik, de mindkettő — a dologi és értelmi igazság — egyformán az állító projekciónak végleges megkötése.

Mindezekután pedig feleletet adhatunk a jelentés *valósága* kritériumának problémájára is. A kérdés az, hogy vajjon igaz-e az a magyarázat, amelyet a dolognak adok? E kérdésnél, a kellő elemzés s a fogalmak distinkciója híján, állott elő az a jogosulatlan különbségtétel, amely Kant filozófiájában a noumenon és fenomenon különbségének dogmájára vezetett. Holott az a különbségtétel sem nem jogosult, sem nem indokolt. Ha csak a fenomenont ismerjük, akkor a noumenont is csak fenomenális vonásokkal láthatjuk el, mert a Másról, az adott jelentéseken kívül semmit sem tudunk. A noumenont következésképpen olyannak kell tekintenünk, amilyenek mi vagyunk, azaz *szellemnek*. Mi csak szellemet ismerünk, mert mi magunk is szellem vagyunk. A noumenonról tehát, amelyet a fenomenontól elválasztani logikailag jogunk nincs, ugyanazt ismerjük meg, amit megismerünk a saját funkcióinknál. Amit ezek szerint a noumenonról ismerünk, azt saját funkcióinkból ismerjük s így magyarázó elvek tekintetében saját magunkra vagyunk utalva. Csak az elrendezés függ a valóságnak kényszerétől. A tartalom, az esszencia, a jelentés megértése is kényszerű, de ez a kényszer a mi funkcióink adottságában rejlik, amiből következik, hogy, ha valamit magunkkal teljesen azonosítottunk, azt teljesen megértettük s ez a megértés helyes, igaz. Az ismerő Én a jelentést, ha megértettük, helyesnek találja, és ha jól elrendeztük, *valónak* mondja. A helyesen megértett jelentés, a helyesen fixirozott projiciáló aktus igaznak ismertetik el tartalmilag és léteileg. „Az Én megnyugszik a megértett valóságban s ennek tudata az igazság tudata.” — A kényszerű projekció és az azonos összeesés az Én s a tárgy funkciói között, — ez az igazság bizonyosságának kritériuma.

43. §. A tudomány önértéke. Él- és haszonérték.

Fejtegetéseink meglepő eredményre jutottak. Az igazság a valósággal egybeesőnek s így *ontológiai* kategóriának derült ki. E tényből már most Böhm arra a következtetésre jut el, hogy az igazság, mint a projekcionális sornak jelzője, nem az *egész logikai érték*. A valóhoz, amely igaz, járulnia kell valaminek még, ha értékes akar lenni. A létezésnek kényszerűsége még csak előzménye az értéknek. Az értéknek u.i. nem a formában, hanem a tartalomban kell rejtenie, lévén az érték tartalmi kategória. Hogy mi az a tartalom? — e kérdéssel foglalkozik a *tudomány értékéről* szóló szakasz.²

Az igazság az értéknek nem lényege, hanem metafizikai alapja, vagyis ismereti feltétele. Először *lenni* kell (igaz), azután *teljesen* kell lennie (tökéletes) s végre *valahogyan* kell lenni, valami milyenségben (azaz értékkel kell bírnia).

A való a megértett jelentés. A megértett jelentések rendezett egésze, a *tudás rendszere*. A tudás rendszerének értéke a tudomány értéke, vagyis a *logikai érték*. Ha ezt az értéket megismerni akarjuk, szükséges a tudás elemeit, külön-külön önállósítva, izolált minőségükben értékelni, mert csak így ragadhatjuk meg az *igazi* logikai értéket. Ez érték ugyanis nem függ sem attól az éltől, amelyet a tudás okozott, sem a hasznosságtól, hanem csak a tudónak, illetve a tudásnak tartalmától, a *lóγος*-tól.

A megoldandó kérdés ez: „a tudás, mint világpotencia, mely vonása által értékes az Énben és a mindenségben?” Nincs szó tehát a tudásnak sem élvezeti, sem hasznossági értékéről, habár ilyen értéke is van bizonyosan; mi csak *önértékét* keressük a tudásnak. Milyen értéke van a tudásnak önmagában? Azaz: *mi által lesz az „igaz” (=a való) értékessé?*

¹ V.ö. *Ember és Világa* IV. kötet 343. lap.

² *Ember és Világa*, IV. kötet 352. s köv. lapjain.

Amikor azonban a tudásnak önértékét keressük, nem szabad elfelednünk, hogy van a tudásnak *élvértéke* is, de másfelől szem előtt kell tartanunk azt is, hogy ez az érték csak kísérő járulék. Van a tudásnak hasznóértéke is s ezen érték abban a segítségben nyilvánul, amelyet az egyik tudomány a másiknak nyújt. Ennyiben van a tudománynak nem gazdasági (mert az egészen más, ide nem tartozó kérdés) hanem *logikai* hasznossága. Ez a logikai hasznóérték azonban még távolról sem a logikai *önérték*. Ezt az önértéket más helyen kell keresnünk.

44. §. A tudomány hasznóértéke.

Mielőtt a logikai önérték felkutatására térnénk, meg kell állapítanunk, hogy a logikai hasznóérték kétféle lehet, aszerint, hogy a jelentést segíti-e, vagy a jelentésnek elrendezését. Ha a jelentést a tudomány anyagának tekintjük, akkor a jelentést segítő logikai hasznó nevezhető *materiális*, anyagi haszonnak; ha az elrendezés a tudomány formáját adja, akkor az elrendezést segítő hasznó neve lehet: *alaki*, vagy formális hasznó. Ha pedig meggondoljuk, hogy a jelentés urává a megértés által leszünk, az önállóság felett pedig az *elrendezés* által, akkor a Böhm meghatározása szerint: „*a logikai hasznosság abban áll, hogy az egyik ismeret a másikat vagy magyarázza vagy bizonyítja.*”¹ Beható elemzések, amelyekre a szíves olvasó figyelmét felhívjuk, azt bizonyítják, hogy a kétféle hasznó egy közös elv érvényesülését mutatja. A tartalmi hasznó elve a következő: „a megértett elemtől függ az ismeretlennek értelme;” a formai hasznosság elve pedig így hangzik: „az elemektől függ az összetettnek alkata.” — Tudjuk azonban, hogy a jelentésnek tartalma és formája összefügg s ezért a két elv ezen közös formulába foglalható össze: „az elemektől függ a kompozitum.” Mivel pedig az elrendezés a tartalomhoz simul, s a döntő szerep az ismerésben a megértésé, azért a megismerésben *elsőség a materiális hasznót illeti*.

Anélkül, hogy ezen kétféle hasznóságnak sorát a különböző tudományok területén végigkísérnők és megállapítanók, egyszerűen konstatáljuk, hogy ez az érték éppen úgy nem nevezhető a logikai önértéknek, amint nem nevezhető annak az élvezeti érték sem. Világos dolog u.i. hogy úgy az élvezet, mint a hasznó az élvezetet, illetve hasznót nyújtó dolognak *minőségétől* függ. Lennie kell hát valaminek, a *mi* hasznót és élvezet okoz. *A tudásnak minőségében keresendő a tudás értéke, azaz a logikai érték.*

45. §. A tudomány önértéke.

A tudásnak szövete két aranyszálból szövődött. Az egyik szál a megértett *jelentés*, a másik a biztosított *elrendezés*. A tudásnak önértékét e kettőben kell keresnünk és pedig e kettőnek *minőségében*. A tudás minőségéből folyik a tudásnak magyarázó és bizonyító ereje.² A logikai érték, mert hiszen ez a tudásnak minősége, az, ami értékessé teszi a tudás szövetének mind a két szálát: a jelentést és a bizonyosságot. Mi az már most, ami a jelentésnek örökkévaló értéket kölcsönöz? Az élve nem az, a hasznó sem az, mi az tehát?

A jelentésnek gyökere és haszna, amelyért a legtöbben becsülik, az ő szellemi, ideális mivoltából fakad s következésképpen a jelentésnek ideálítása, szellemisége biztosít neki örökkévaló, el nem múló becset. A jelentés, az egyetlen jelentés a szellemiség s ezért a szellemiség az egyetemesség is. „Az egyetemesség benne van, mint egyetlenség a szellemiségben, a szellemiség pedig, mint egyetlen jelentés, benne van minden jelentésben.” Az Én maga szellem s minden jelentése is szellem. Ezért amikor az Én önmagát megérti, akkor önmagával összefűződik s előáll benne megértettségének tudata; ebben a tudatban önszerelme. Az Én önmagát, mint egyetlent szereti, a mikor magát állítja s ennek tudatából mondja, hogy ő értékes. Az értékhez tehát szükség, hogy az Én önmagát állítsa s ezen állítás közben mintegy pihenőül önmagát figyelje s önállóságáról tudjon.

A kozmikus értéknek is jelentése a szellemiség, mert hiszen a megértett szellemiséget visszük mindig át abba, amit megérteni akarunk. A mi értékünk ezáltal az egész valóságnak értékévé lesz. A szubjektív érték kozmikus értékévé végtelenedik. Miután a jelentés önmagát állítja, a jelentés és önállóság párhuzamosak s kettőjüktől függ a dolog értéke. Minél tisztább, az Énhez minél közelebb álló a jelentés, annál értékesebb ő maga és önállósága is és annál nagyobb lesz a kettőből kialakuló dolognak is az értéke. Az érték forrása

¹ V.ö. *Ember és Világa* IV. k. 363. lap.

² V.ö. *Ember és Világa*. IV. kötet 118. s. köv. §-ok.

tehát a jelentésben rejlik és a valóság csak akkor fog értékkel birni, ha öntudatunk erejével kialakítottuk, a jelentések tartalmának követelése szerint elrendeztük. A teljesen megértett és elrendezett világban megnyugszunk s igaznak találjuk. — A jelentésnek ezek szerint mindaddig, míg teljesen meg nem valósult, nincs értéke sem. Önmagában is *van* értéke, ha pusztá tartalma szerint megértettük. De — mondja Böhm — ez csak az Én számára értékes. Amikor azonban a megértett tartalom teljesen megvalósul, akkor értékessé lesz más számára is, s ezáltal valóvá, *igazzá* lesz. Amiként a jelentés komplementuma a valóság, így az igazság az ismeretnek komplementuma.

Önértéke csak a szellemnek van. Az öntudatosság az értéknek forrása. Az Énegész a jelentésben önmagára ismer, abban gyönyörködik, a maga önállítást gyönyörrel érzi s ez az ő értékének tudomásulvétele. Az Én teljesen akkor valósítja meg önmagát, ha funkciói a nekik megfelelő síkban elhelyezkedtek, azaz, ha ismeretei róluk *igazak*. Az igazság ekként az Énnek teljes megvalósultsága s viszont, az igazság által, s csak *egyedül* áltál valósulhat meg teljesen az Én. Ebben az értelemben csakugyan mi magunk vagyunk a Végtelen, a Minden. A Végtelennek alkata a mi alkatunkkal, funkciói, a mi funkcióinkkal egyezik „Az Énegész alkata az Átmannak alkata.”¹

*A tudásnak önértéke abban nyilvánul, hogy a szellemnek, az egyetlennek és Mindennek önmagáról való tudása; igazsága pedig abban a biztosságban rejlik, amellyel ez a szellem önmagát állítja. A szellem egyetemessége átszáll a tudásra is; azt is egyetemessé teszi s innen van, hogy amit egyszer megértettünk, az egyszersmindkorra meg van érve. Ha ezt sikerült megértenünk, akkor belátjuk s becsülni tudjuk a tudásnak mindenekfölött való, örökké tartó egyetlen hatalmát. „Véges Énünknek életében az igaz belátás az Én teljes megvalósulásának pillanata. Nem öröm ez, nem élvezet; nem tulcsapó gyönyör, nem mámorító elragadtatás; leírhatatlan fényesség ez, melyben az Én magát ragyogva látja, ő, aki örök fény (prakáça), mely önmagára mosolyog. Amikor egy hitvány vízcseppet megértettem, vagy amikor megláttam, hogy $(1+1) = 2$, akkor épp úgy megvalósítottam magamat, mint amikor az Én önmagát megéri vagy amikor magát az egyetlen szellemiségnek felismerte. Mindezekben én magam lettem valóvá, azaz *igazzá*. S amikor igaz lettem, akkor *eligazodtam s megigazultam*.”² Egy mélységes szellemnek örökké igaz, végtelen értékű megnyilatkozását hirdetik nekünk Böhmnek e szavai, amelyekből egy valóban megigazult lélek testamentuma hangzik felénk!*

Az igazság kötelesség, a szellemnek ki nem kerülhető kényszerítése, az Énnek belső valósága és egyetlen, elpusztíthatatlan, örökké tartó becse. Az igazság által Én magam lett tárggyá s a megismert tárgy lett Én magammá. Csak ha igaz vagyok, vagyok valóban. Az őszinteség kötelesség és erény is egyszersmind. „A bujkáló hazug önmagát gyilkolja meg” — olvassuk az Ember és Világa IV. kötetének 413. lapján. Az igazság által önmagam adni oda az egész világnak, — ime a legfőbb parancs és a legnagyobb kötelesség. Az igazság által leszünk urai önmagunknak s az egész mindenségnek is.

A tudás ekként az egyetlen és egyetemes szellemiségnek öntudata lévén, a logikai önérték az egyetlen érték. Minden ismeretünk igazi hasznossága csak abban fog állani, hogy ennek az örök Világértéknek megértését és megvalósítását előmozdítja. Ezen az egyetlen értéken alapul az *egész értékfogalom*. Azaz: az értékfogalmak gyökere a szellemiség. A szellemiség önállítása, elismerése és önszerelme — ez a három mozzanat külön-külön a logikai, az etikai és az esztétikai érték alapja.

Minden tudásnak és logikai funkciónak hasznossága azon mérődik, hogy milyen mértékben segíti elő az Énnek önállítást és ez által a szellemnek megvalósulását. Amiből az is következik, hogy a logikai formák hasznóértéke is annál nagyobb, minél nagyobb mértékben járulnak hozzá ezen önkifejtés segítéséhez. Ugyanezt a kritériumot alkalmazzuk a tudományok hasznóértékének megállapításában is s úgy tartjuk, hogy a jelentés magyarázata szempontjából legértékesebb tudomány a metafizika, amely a magyarázó elvek összességét foglalja magában; a jelentés elrendezése szempontjából pedig a logika formális a legbecsesebb, bármely tudomány a bizonyító elveket adja elő. A metafizika és a logika formális tehát egyenlő hasznóértékkel bírnak.

¹ V.ö. *Ember és Világa* IV. k. 122. §-ának értékes fejtegetéseit.

² V.ö. *Ember és Világa* IV. kötet 413. lapja.

46. §. Összefoglalás.

Fejtegetéseink eredményét ezek után a következő főbb tételekben foglalhatjuk össze:

1. Az ismeretelmélet a filozófia s általában minden tudománya *alapiszciplinája*.
2. Az ismeretelmélet arra keres feleletet: *mi a megismerés?* Módszere a *jelentéstani* elemzés és főproblémája a *megértés* magyarázása.
3. A *megismerés struktúráját* elemeztük, hogy a megismeréssel tisztába jöjjünk s úgy találtuk, hogy az *élmény* megértése a megismerés struktúráját feltárja.
4. Az elemzés az ismerés struktúrájában két mozzanatot talált: a *megértést* és az *elrendezést*. A megismerés alanyi aktus, amely által a figyelő Én a maga sajátjává lesz, azaz öntudata gyarapodik. Gyarapodik pedig azzal, ami vele *lényegileg azonos*.
5. Az ismerő és ismeret tehát azonos természetű. Mind a kettő idealitás, szellem. Az ismerő az ismerés által öntudatosá teszi azt, ami benne rejlik öntudatlanul: öntudatos szellem lesz.
6. A megismerés az Énnel önkifejlése s annak tudata. Az Én magába fogadja a Nemént *azonosítás* útján s szembeállítja magával a *projekció* által.
7. Az *azonosítás* tudata: a *megértés*; a megértettnek szembesítése: az *elrendezés*.
8. A megértés *jelentést* ad az Énegésznek; az elrendezés *biztosságot* a figyelő Énnel. A megértett jelentés biztossága az *igazság*.
9. A megértett jelentés *fogalom* alakul. Minden fogalom tehát egy jelentés és pedig vagy *egyszerű* vagy *összetett*. Elrendezés útján a jelentés *tárgy* lesz. Az Én az elrendezés útján az alany és tárgy, valamint a tárgy és tárgy közt levő intencionális szálakat megvonja, s helybenhagyva — *ítél*. A következtetés által az Én kitágul s keletkezik a *tudás* területe.
10. Ahol az Én projekciója a Más projekciójával egyesül, ott van az *objektív kényszerű ítéletnek* a fixírozó sikkja. Ahol csak az Én alkatából ered a projekció, — ott csak szubjektív ítélettel van dolgunk. Első által jön létre az *objektív vagy dologi igazság*; a második által a szubjektív vagy *alanyi igazság*.

Az igazság ezen két faja jelentésileg ugyanaz, csak elrendezés tekintetében különböző.

E fejtegetések az ismerésnek *ontológiai oldalát* tárják fel. A kérdés már most az, hogy mitől függ az értéke az objektív igazságnak, mely e területen uralkodik? E kérdésre vonatkozólag kifejtettük, hogy sem az élv, sem a hasznosság nem képezi a tudásnak önértéket, mivel mindkettő csak akkor értékes, ha önmagukban érték rejlik. A mi lényegünk pedig az öntudatos szellemiség s következésképpen önértékünk is a szellem. Az Én u.i. magát állítja, ezen állítás által megvalósul és e megvalósulás felé emelkedve, mint szemlélő, abban örömet találja. Ez az öröm az, amit mi *értéknek* nevezünk. Ezen örömben önmagunkat igeneljük s ez az öngenlélés az értéknek csirája. Nem az önszeretet tehát az érték, sem az önszeretet alapjául szolgáló szabadság, hanem a szabadságot szemlélő Énnel öngenlélése az, ahonnan az érték fakad. — Az értéknek eredő forrása az Én öntudatos, szellemi minőségének megismerése. Ezen megismerés által jutunk tudatára értékünknek s ezen érték sugárzik át a tárgyra is, amely az Énnel alkotása. Ebben az alkotásban az Én, amikor azt öntudatosan utánképezi, reátalál a maga értékére, mert hiszen azt az értéket a projekció útján a tárgyba is belévetítette. Ezért már most érthető, hogy az Én megismerési aktusa az önérték megállapításának egyetlen forrása. Az értékesség az Énjelentés tartalmára, az öntudatosságra vonatkozik, de ezt az értékességet addig nem értem, illetve fel nem ismerem, amíg az Én önmagát magával szembe nem állítja s ezáltal megvalósítja. A megvalósítás tehát nem forrása az értéknek, de *feltétele*. Mivel pedig a logikai jelentés a legfőbb érték, azért a logikai megvalósulása is az Énnel a legértékesebb. Az igazság éppen erre a megvalósulásra szól s csak a teljes megvalósulás által valósul meg teljesen; míg a jelentés a megvalósulás mindenik fokán ugyanazzal az értékkel bír s ezért értéke *örök érték*. A jelentés esszenciális értéke, az egyetemes érték; egzisztenciális értéke az igazság. „A veritas az univerzalitásnak fenomenológiai grádusára vonatkozik” s tehát az egyetemesség és az igazság korrelatív viszonyban állanak egymással. A kettő tehát egymástól el nem választható; amint azt Platon és Aristoteles tették. Platonnál u.i. értékes az, ami egyetemes, Aristotelesnél az, ami bizonyos. A dolog azonban úgy áll, hogy a logikai érték az egyetemességben és a biztosságban rejlik. A biztos egyetemes, vagy az egyetemes biztos: ez a *logikai érték*.¹

Az egyetemes, tehát az egyetlen és a biztos, ami másként nincs, egyéb nem lehet csak a *szellem*. Az egyetemesség és a biztosság a szellemnek attribútumai. Mivel pedig az igazság a megvalósultságnak teljessége, megvalósul pedig a jelentés, ezért az igazság nem a legfőbb érték, mivel fölötte áll a jelentés, a

¹ V.ö. *Ember és Világa*, IV. k. 436. lap.

λόγος. Az igazság is értékessé csak a jelentés által válik. Az Énnek, mint szellemiségnek, törvénye a megvalósulás, az igaz a megvalósulás mutatója. Az Énnek minden megvalósulása igaz, mert benne a szellem nyer alakot.

Miután továbbá az Én megvalósulása magán túlra utal, az igazságnak jelentősége is kétféle. Az igazság szolgál nekünk bizonyosággal arra, hogy mi tényleg, *valóban*, megvalósultunk; másfelől az igazság *kozmikus* értékkel is bír, mert az Én csak egy csomópontja a szellemnek, amelynek projekciója rajta vezet át. Az Énnek igazságában ez által a Szellem valósul meg s ezen megvalósulásban az Én a Szellemmel azonosul. Az igazságról való elmélkedés egy kozmikus kitekintéssel zárul s e kitekintés az örök élet ajándékával kecsegteti azt, aki önmagát az igazság által megvalósítja.

Befejezés és visszatekintés.

Fejtegetéseink végére jutottunk s visszatekinthetünk immár az elvégzett munkára: Böhm Károly logikájának fővonásai, kutatásainak eredményei világosan állanak előttünk. A megismerés struktúrájának elemzésétől kezdve a logikai önérték megállapításáig a problémáknak, kérdéseknek egész serege öltött szemünk elé s követelte a kielégítő, pontos feleletet. Sokszor úgy tetszett, mintha egy-egy szálnak felbontása messze vezetett volna kitűzött célunktól, de úgy gondolom, nincsen egyetlen részlet, amely a logikai értéknek megismerése szempontjából tekintve feleslegesnek látszanék az előtt, aki a jelentésnek lényegébe s viszonyainak megértésébe komolyan elmerült. Jól tudom, hogy sok helyen fejtegetéseink hézagosak és túlbő a tartalom, amelyet a szűkreszabott keretek közé elhelyezni kellett. Szolgáljon azonban mentségül az a körülmény, hogy dolgozatunknak bizonyos határok közé kell vala szorúlnia s nem mindent mondhattunk el, aminek elmondása lényegesnek látszott előttünk és nem mindent adhattunk elő oly körülményesen, amint azt magunk is szeretnénk volna. A lényeges pontokat azonban igyekeztünk kellőleg megvilágítani s különösen az álláspont kérdését tüzetesen feltüntetni.

Az az álláspont, amelyet Böhm Károly a logikai érték tanában elfoglalt, a *Dialektikában* meghatározott filozófiai álláspontnak szigorú és tökéletes megőrzése, annak alkalmazása a tudomány értékének, vagyis a logikai értéknek kutatására. Az *Ember és Világának* már az első kötete a jelentést vallja az ismeret tárgyául s éppen a jelentésnek átértését tűzte ki az ismerés tulajdonképpeni feladatául és céljául. Az *Ember és Világának* IV. kötete tulajdonképpen az I. kötetnek indításai alapján végezi el azt a nagy munkát, amely minden tudásnak és ismerésnek önértékére vet kellő fényt és világosságot. Ha már most az ujabbkori filozófiának és napjaink ismeretelméleti kutatásainak egyik legelőkelőbb része éppen ez irányban haladva igyekezik e problémának megoldására, ez csak Böhm Károly filozófiai álláspontjának helyességét igazolja még azok előtt is, akik a tudományos munkásság valamely értékét csak akkor hajlandók elismerni, ha erre a munkásságra előbb a külföldnek valamely „tekintélye” ütötte reá a maga *placetjét*.

A projekció vagy kivetítés fogalma a logikai érték tanában is középponti helyet foglal el s ez egészen természetes is, ha meggondoljuk, hogy a projekció az emberi szellemnek egy alapténye, vagy helyesebben mondva az emberi szellemnek az alapténye. Aki e fogalomnak jelentését és jelentőségét tisztán átértette, az Böhm álláspontját világosan megismerni és valóban *megbecsülni* képes, belátván, hogy ezen kivetítés nélkül egész szellemi tevékenységünk mélységes titok marad előttünk, mert a reánehazódó ködös homályt semmiféle misztikus bűvészzel eloszlatni képesek nem leszünk.

A gondolkozás által fejlik ki és lesz *szabaddá* az öntét, amely egyetlen. A gondolkozás tehát a *szellem szabadságát* célozza s ebben az értelemben az igazság tesz valóban szabadokká minket. Minél teljesebb mértékben fejlik ki az öntudat, annál teljesebb mértékben leszünk szabadok. Ezen szabadság által gazdagodunk is, gyarapodik Énünk, mert hiszen a gondolkozás által megvalósuló ismeret nem egyéb, mint öntudatos létele annak, ami eddig tudatunkban, mint öntudatlan vett részt. — Az igazságnak ezen felszabadító és egyszersmind gazdagító vonása teszi azt *kozmikus*, világértékké. Az Énnek önértékű, igaz ítéletei által a szellem valósul meg s ezen megvalósulás által gyarapodik a κόσμος. Az igazságnak világértéke, mint aranyzál fut végig a szellemnek minden alkotásán s teszi azt örökbecsűvé, soha el nem mulóvá mindazok szemében, akik a λόγος-nak testetöltését megbecsülni tudják.

4. BÖHM DIALEKTIKÁJÁNAK ESZMEMENETE.

IRTÁK :

ENDREFFY SÁNDOR ÉS GÁNC S ALADÁR.

„Az Ember és Világa” minden kötete közt az első kötetnek, a Dialektikának jutott a legmostohább sors. Pedig a könyv maga sehoggy sem érdemelte ezt. Akár a többi kötetek mellett, akár Böhmön belül vesszük a dolgot, akár külön egyetemes szempontok szerint igazodunk, mindenkép elmondhatni, hogy e könyv különb sorsra lenne érdemes.

Ha Böhm egyéniségén belül tekintjük e könyvet, azaz abban a keretben, melyet számára „Az Ember és Világa” nagyszabású tervezete megvon, el kell ismernünk, hogy e könyv nemcsak első könyve Böhmnek, hanem egyszersmindenkorra szóló bemutatkozója, s hogy az első kötet nemcsak megnyitója akar lenni egy sorozatnak, hanem megalapozója mindannak, ami még utána jő. A Dialektika szoros összefüggésben van Az Ember és Világa többi köteteivel, szerves része az egésznek, sőt mondhatni gyökere annak. Igaz, hogy jó pár év választja el az utolsó megjelent kötettől, igaz, hogy a hosszú idő nem mehetett el Böhm felett fejlődés nélkül, de mégis éppen azt tekinthetjük e könyv próbájaként, hogy bár annyi idő telt el, hogy bár Böhmnek saját vallomása szerint közben éreznie kellett a fejlődés átalakító mozzanatait: mindez nem késztette őt magának, az eredeti álláspontnak megváltoztatására, amelyet pedig a Dialektika fejt ki. Sőt a harmadik kötet előszójában ismételtén erős visszatérést és ragaszkodást találunk ama centrális gondolathoz: a szubjektivistikus meggyőződéshez, amelyet éppen a Dialektika foglal magában. Szóval bizonyos, hogy Böhmön belül megvan a Dialektikának a maga szükségképpen és mellőzhetetlen szerepe és bizonyos, hogy csak a Dialektika után fakadhatott ki igazán az ontológia és axiológia világa.

Ami már most a külső egyetemes szempontot illeti, ott e könyvnek szintén megvan a maga elvitázhatatlan értéke. A filozófia eddigi fejlődésének iránymutatója kíván lenni e könyv, helyesebben az eddigi fejlődés hányadosát állapítja meg, mikor két hatalmas és meglehetősen ellentétes jellegű filozófiai áramlatot: a kriticismust és pozitivizmust kapcsolja egybe eladdig nem ismert bámulatos szerencsével. És az a mód, ahogy ezt teszi, az ad e könyvnek a történetinél nagyobb értéket. Mondják ugyan, vagy mondani fogják, hogy Böhmnek e célja nem sikerült, hogy az összekalapálás nem ment erőltetés vagy csorbítás nélkül s talán, hogy még számos ellenmondás maradt munkája után, de azt a dicsőséget senki sem vitathatja el tőle, hogy megvilágított és megvetett egy alapot, melyen a kriticismus és pozitivizmus harmonizálása lehetővé vált, s aki megérti, hogy ez, mit jelent, az megérti, hogy Böhm gondolata nagyszabású volt. A pozitivizmus kritikai megalapozása s a kriticismus pozitív megelevenítése már magában ad e könyvnek legalább is olyan értéket, mely szerint elvárhatná a jövőtől, hogy mostoha sorsát jobbal cserélje fel.

Különben e könyv mostohaságában az a két momentum játszott közre jórészt, amit Böhmnek nagyon is kellett éreznie, hogy ő nem szalonfilozófus, hogy ő magyar filozófus; csakhogy a Dialektikánál még hatványozottabban, mint a többinél.

A Dialektika első könyve¹ a létezési mechanizmust tárgyalja.

A filozófia kiinduló pontja az öntudatos kép, mely a nemtudatos kivetítés folytán független az öntudattól, de amely mégis az öntudattól nyert vonásokat tartalmaz. E képnek első fővonása, hogy az öntudatnak szükségszerűleg adódik, s így első sorban ezen adottvoltát kell magyarázni. Adva van pedig az, ami az öntudatra hatott; ezt jelenti a lét. Ez a hatás bizonyos viszonyt tesz fel az alany és tárgy között és ezt a viszonyt, amelynek alapján tehát valami számunkra adva van, nevezzük okviszonynak. Az okviszonyban adott tárgy az együtteség és egymásutániség rendjében jelentkezik, azért a következő lépés a tér és idő képeinek megvizsgálása. S minthogy mindkettő az adottságot jellemzi, a létezési mechanizmushoz tartoznak, amelynek így három funkciója van; *okviszony, tér, idő*.

Mivel a létezésről csak az által lehet az alanynak tudomása, hogy a tárgy öntudatára hat, s mivel az alany és tárgy ilyen viszonyát okviszonynak neveztük, azért az okviszony² azon ismereti előfeltétel, mely alatt valaminek létéről szerezhetünk tudomást. E viszony természetét meghatározó ítéletet oktvörvénynek nevezzük, amelytől minden más létezési törvény és szintetikus ítélet függ. Lelkünk ezen oki viszonyt minden téren keresi s a lét elismerését reá alapítja mindenütt. Szóval nem gondolva azzal, hogy az örökös okláncolással mit hoz létre a tüneményekben magukban, a tény tapasztalati egyetemességét el kell ismernünk.³

Az oktvörvény első jelentése: ami van, az hat, további jelentése, hogy minden változás egy okra utal. Az a kérdés már most, honnan vesszük mi e viszonnak képét. Vajjon képeinkben van-e, mint tárgyas vonás az okiség jelzője? A felelet az, hogy nincsen. Akár saját változásainkban, akár a külső tárgyak s belsők közötti viszonyon, vagy akár a külső tárgyak viszonyain figyeljük meg a tény, az analízis mindig arra vezet, hogy az ok és okozat külön esnek s egymásra vonatkoztatásuk valami közvetítőt kíván. Nyilvánvaló ebből, hogy az oki viszony nem szemléleti jelző. A tüneményekben, magukban soha sincs egymásmiattiság, hanem csak az

¹ I. rész. Dialektika, I. könyv. A létezési mechanizmus funkciói. 21. §.

² Első szakasz. Az oki viszony.

³ 22. és 23. §.

öntudatban. Az okviszony tehát pótlék, mely az érzéki adatokhoz járul, s mely azt fejezi ki, hogy a tünetmenyek az öntudat számára, illetőleg egymás számára is vannak. Ugy hogy az okviszony valóságos szintézist fejez ki, melynek alapja az alany működésében kereshető, már csak azért is, mert csak az alany működése hozza létre.

A két tényező oki viszonyban való összefűzése nem a tárgyak közti forma alapján történik, mint a térben, hanem maguk a képek látszanak erőhatásukkal egymásra fordulni; de csak látszanak, mert voltaként a képek maradnak különítve s a keletkezett új kapocs olyan cselekvést visz át egyikről a másikra, amely egyikben sincs meg magában. Az oki viszony állítása és elismerése egészen önkénytelen és így független az értelemről. A sajátságos már most, hogy bár nincs benn a tárgyakban, mégis szükségképpen. Nem is hozhatja azt elő ennél fogva más tényező, mint az, amely minden képet kísér: az öntudat. Így az okviszony *az öntudat pótléka*.¹ Az okviszonyt azonban csak az ismeri igazán, ki nemcsak megelégtel és értelmét, de természetét is ismeri. Akkor dönthető el csupán, van-e helye az okviszonynak s helyes-e ok után kérdezősködnünk?

Az oktvörény történelmét nézve, azt az első korszakban realiztikusan fogták fel, mint a tárgyakban rejlő hatalmasságot. A kérdés problematikus voltát csak későn vették észre. A realiztikus felfogás nem tudta megoldani, hogy miként lehet valami a tárgyakban egyetemes jellegű és szükségképpen. A kérdést a maga tisztaságában csak Locke idején kezdik látni s a kritikai irány egyenesen úgy veti fel: honnét az oktvörény eredete és szükségképpenisége. A baj csak az volt, hogy az utolsó kérdést nem bontották fel egyenlően két elemére: a létezési és értelmi elemre. Humenál az oktvörény állításának szükségessége, Kantrál értelmi oldala volt előtérben a szükségképpeniség kérdésénél, ami a problémára nézve zavaró. Hume igen helyesen nem holmi ingadozó ítéltről teszi függővé a viszony felismert kényszerűségét, hanem valami természetes ösztönre hivatkozott. Tévedése csak abban van, hogy a természetes ösztönt a megszokásra vezeti vissza, pedig a megszokott egymásutániség nem elégséges. Humenak meg kellett volna maradnia az ösztönszerűségnek; ennek gyökerében való kimutatása adhatja csupán az okviszony alapjának megfejtését. Ezen ösztönszerűség gyökere vagy az értelemben keresendő vagy a szemléletben vagy mindkettőben. Kant az értelemben kereste az alapot s csakugyan abban meg is lelhető az okviszonynak egyik oldala. De az okviszony állítása tapasztalat szerint megelőzi az értelem magyarázó munkáját. Tehát a végső megfejtés csak azon funkció felderítéséből meríthető, mely ezen okviszony állítását eszközli.

Kant nem vizsgálta az okállítás folyamatát, hanem csak a tvörény logikumát nézte, mikor azt értelmünkben rejlő apriori szintetikus ítéletnek vette, melynek az értelem minden más, a történetre vonatkozó tételt kénytelen alárendelni. Ez azonban nem elégséges, mert evvel éppen a kényszerű összekapcsolás alapját nem fejtette meg. Mi e kutatást kettéválasztjuk: vizsgáljuk az ösztönszerűség jellemzőjét s azután keressük, milyen logikai vonások kellenek e képekbe, hogy oki viszony álljon elő köztük.²

Mivel ez okviszony az értelmet megelőzőleg, azaz ösztönszerűen jelentkezik, csak oly életfunkcióból eredhet, mely az alany életével egybeesik. Ugy hogy az okviszony alapjának az alanyra nézve létezési feltétellel kell bírnia. Az okviszonynál ismerésről lévén szó, ez a feltétel csak az öntudatban kereshető. Az ismerő alany öntudata pedig a magán való tiszta azonosság. Én = én, ez ennek ösztönszerű kifejezése. Ezen azonosságot megőrizni az alanynak életfeladata. Az oki viszony állítása annál fogva nem lehet más, mint hogy az öntudat ez integritását természeténél fogva meg akarja őrizni, s ha létezni akar, kénytelen is megőrizni. Az okviszony tehát az alany és tárgy közt az önfenntartás nemtudatos munkája által áll elő. S e tárgy nemtudatos kivetítésének öntudatos érzete, ez kelti az alanyban a kényszerűség érzetét, amely kényszerűségnek nincs más értelme azonkívül, hogy a megtörtént cselekvést nem lehet többé meg nem törtétté tenni. Az okviszony tehát reflexiv munka, amelyet az értelem utólagosan bont fel kategóriáira.

Az alany azonban az általa kivetített képek közt is állít fel okviszonyt. De az itt működő mechanizmus ugyanaz, mint a már tárgyalt, csak bonyodalmasságában különbözik a kettő. Mert a vizsgálat kimutatja, hogy a világ tünetmenyei közt is az alany hozza létre ismeretileg az okviszonyt, nem absztrahálja azoktól.³

Az alany ezen oki cselekvése által keletkeznek az egyes képek és ezek viszonyai; ezen vonás alkotja az okviszony *szemléleti* oldalát, amivel az alany számára a lét adódik, s aminek következtében egész ismereti világa, mint az ő okozata létezik. Az oktvörény azonban nem a létkélekezésének tvörénye, mert az okviszony változást tesz fel s vele mindig két létezőt. Innét van, hogy *ok csak a változás számára kereshető*. A létezési mechanizmus funkciói természetesen az értelmet nem tekinthetik, s így az okviszonyba értelmi elem csak az értelmi utánképzés alkalmával kerülhet, amikor el kell döntenie, hogy a viszonyban melyik az

¹ 24 és 25. §.

² 26 és 27. §.

³ 28. és 29. §.

ok és melyik az okozat, s ítéletet kell hoznia, hogy helyes volt-e az összekapcsolás. Ime az oktvörvény *értelmi* oldala.¹

Az értelem előtt az ok mindig az állandó, az okozat mindig a változó jellegében jelentkezik. Mint értelmi momentum csupán ez figyelmeztet a különbségre és csak azután szerepel a viszony további meghatározásában az öntudat egy másik formája: az egymásutániség. Az oknak előbb kell lennie, mint az okozatnak. A priusz természetesen logice veendő s benne kell találnunk azon logikai momentumokat, melyek a változást megértetik, mert ezen logikai momentumokban keressük azon valóságokat, reális erőket, melyek az okozatot előhozták. Mivel az ok logikai momentumai mindenkor fellépnek az okozatban, éppen azért amannak megértése eszközli emennek megértését.

Az okok két fajtát lehet megkülönböztetni: a szemléleti, vagy indító okot, mely a változás előállítását érteti meg; a szülő okot, mely a változás jelentését magyarázza, mert minden változáshoz kell egy ok, mely megindítja s egy másik ok, mely tartalmát megszabja. Az okozatról az indító okra való következtetés sohasem lehet feltétlen biztos, mert az indító ok tartalmának csak egyetlen jelzőjével szerepel az okozatban: a cselekvéssel; a cselekvés egyetemességénél fogva pedig az indok ugyanazon változás számára különböző alakú lehet. Másként van a szülő oknál; az okozatot tartalmilag ez határozván meg egyenesen belőle szeretjük érteni magát a változást is. A főjellemező e kétféle ok között az, hogy míg az indok cselekvése az indítás után megszűnhetik, addig a szülő ok nem vész el az okozat beálltával, sőt a változást egyenesen hozzákötjük. De azért nem minden létező képes indokul fellépni bármely szülő ok mellett, mert az indoknak is lévén bizonyos határozott jelentése, a szülőoknak csak vele egy jelentésű mozzanatát indítja meg.

Éppen azért a tapasztalati tudományok feladata e téren az indukció módszerével annak megállapítása lesz, hogy mely indokok hathatnak, mely szülőokokra. Ime az indukció módszere az oktvörvény alapján.

Ha most a két okfaj viszonyát az okozatokhoz tekintjük, akkor azt absztrakte az egyenlőségben kell találnunk; mert az okállítás csak akkor van befejezve. Az egyenlőség azonban az okfajok szerint különböző értelmű. Az indok és okozata közt mindig van egy közös vonás, a cselekvőség, amely egyetemes jellegű úgy annyira, hogy ennek alapján ki kell mondanunk, hogy okhatás csak egylényegű létezők közt lehetséges. A viszony mennyiségi oldala az indoknál csak az arányosságot engedi meg, melyen az *együttjáró változások módszere* alapszik. Az okozat viszonya a szülőökhöz már jóval szorosabb. Az okozat ugyanis a szülő ok változása, épp ezért léteileg az okozat a szülőökhöz bírja alapját, más szóval az okozat nem lehet egyéb, mint a megváltozott ok. Tehát akkor az összes okozottság csak a létező tárgyak formai változása; okozottság oly értelemben, hogy új elem állhatna elő — nincs: Minden ok csak indok; szülőök és okozata közt azonosság van.²

Mivel a világ nekünk oki viszonyban álló valóságok képében jelentkezik, mely objektív képek közé magunkat is helyezzük, mondhatjuk, hogy a világ cselekvési alaptörvénye az okviszony, mert enélkül sem nem keletkezhettek a mi világunk, sem meg nem érthető. Azonban ezen okviszonyt csupán ismereti alaptörvénynek szabad tekintenünk, az abszolút létben gyökerét keresni felesleges, mert odáig nem hatolhatunk. Még pedig ezért nem, mert mi az okozás folyamatát nem tudjuk. Ez azonban az oktvörvény egyetemességén és tárgyasságán csorbát nem ejt.³

Bonyolultabb eseteknél az értelem az okozatot több okkal kénytelen összefüggésbe hozni és azután azok közt ingadozik. Ezt nevezi Böhm az ok tétovázásának. Alapja a reflexmozdulat megakadása. Az alkalmazandó módszer itt is, meg azon esetben is, ha tényleg több tényező működött közre az okozásban, azaz többszörös oksor esetén, alapját mindig a szétválasztás tényében, illetőleg a reflexmozdulat felszabadításában találja.⁴

Az oktvörvény eddig, fejtegetett alakját a történés okelvének nevezik. Emellett szokás egy másikat, az ismerési ok elvét emlegetni. Ameddig csak az indokra gondolunk, addig a történés okelvével van dolgunk, de ha értelmet kell adni a jegynek, azaz ha a szülőökhöz fordul figyelmünk, tisztán ismerési okelvről van szó. De ez tulajdonképpen szintén történési okelv, amennyiben két képnek egymást előhozó viszonyát szabályozza. És azért álláspontunkról a különbség fogalmazása csak a következő lehet: ameddig a képek közti kapcsolás a tudattérben marad, addig a két okelv közt nincs különbség. De ha a képeket kivetítettük, akkor minden vonatkozás két kép között a történési, minden vonatkozás egy képen belül az ismerési okelvével alapul.

¹ 30. §.

² 31—33. §.

³ 34. §.

⁴ 35. §.

Meg kell oldani még a végtelen oksorozat kérdését. Az oksorozat vehető az indok, vagy a szülők értelmében. A szülők szempontjából mondhatni, hogy az oktvény a változás törvénye lévén, gondolhatósága céljából feltételez egy létezőt; ez irányban tehát végeesség nem lehet. Az indok szempontjából pedig a cselekvés egyetemessége kívánja a kezdet és végtagadását.¹

Az alany és képei közti viszonyt megvizsgálva, nézzük most az alany funkcióját s az első képet, melyben a világ neki jelentkezik, mellyel tárgyát magával szembesíti s létéről öntudatosan tudomást szerez. A funkció: a *szembesítés*;² a tárgy egyetemes képe: a *tér*. A szemlélés legegyszerűbben a feszülés alakjában képzelhető; szemlélés annyi, mint az alanynak öntudatos feszülése tárgyával szemben. A szemlélés a lét megállapítására szorítkozik, törvénye tehát a lét törvénye. Létezik annál fogva az, ami szemléltetik. A tárgy, amelyet az alany magának a szemléléssel szükségszerűen odaállít, két elemet mutat: a határozott alakú képet és az alakatlan hátteret. És az öntudat tárgyának ez utóbbi eleme a *tér*. A *tér* tehát a szemlélés folytán jelentkezik, ő az ismerés tárgya a legáltalánosabb formában, ő az alanyi öntudat azonossága, mint tárgy szemlélve. Természetesen így a *tér* az alany munkásságának valamely alakja lesz s nem tartozik a képekbe, hanem maga is egyetemes kép, mint az oktvény.³

A *tér* természete azonban evvel még nincs felderítve. Észleljük sorra mindenekelőtt tulajdonságait! Első sorban alakatlan, amihez kapcsolódik, hogy határozatlan és határtalan. Semmi ellenállást sem fejtven ki a reális tárgyakkal szemben, a *tér* továbbá a szemlélet előtt üresnek látszik. Evvel jár, hogy láthatatlan, s mert az *úr* nem változhatik, tehát állandó, benne hézag nincs, tehát folytonos. Mindezekhez még az oszthatatlanságot csatolva a *tér* szemléletében az antik filozófia több jelzőt nem tudott felmutatni. A *tér* filozófiai kérdése azonban ott kezdődik: mi az a *tér*?⁴

Az antik filozófia realiztikus hajlamánál fogva mindenekelőtt anyagi létezőnek vette a *tér*t, de mikor így a tulajdonságok ellenmondókká lettek, kénytelen volt azt szellemi lényegnek venni. Az ellenmondás szükségszerű volt, mert a *tér*, mint valóság ellene mond a létezési mechanizmusnak, mely szerint csak az van, ami hat. A *tér*nél ilyen hatás nincs, tehát *a tér nem valóság*. Másik felelet a kérdésre, hogy a *tér* tulajdonság. De ez is hamis, mert a *tér* mint tulajdonság nem megy át egyik dologról a másikra s a tárgy jelentésében semmit nem változtat; és az ilyen *tulajdonság nem lehet* valóság. Ha sem ez, sem az, akkor talán elvont fogalom lesz a *tér*, a tárgyak egymásmellettségéből elvont fogalom. Ez sem lehet, mivel sem nem valóság, sem nem tulajdonság, amiből elvonhatnók és mivel az *elvonás előtt* is ott van már minden gondolatunkban.⁵

Itt állt a probléma Kant idején. Kant már most két új dolgot mutatott ki erre nézve: 1) a *tér* szemléletre vezetendő vissza, 2) a *tér* minden egyes konkrét szemlélet megelőző. A *tér* nem lévén fogalom nem lehet olyan értelmi természetű, mint az oktvény egyik oldala: a *tér* apriori szemlélet. Hogy nem elvont fogalom, az onnét bizonyos, hogy a *tér* apriorikus.

Böhm a maga álláspontján már most ide sűríti az eredményt: „A *tér* oly toldalék a tudatunkban fellépő képekhez, mely mindannyiszor előáll, valahányszor képeket szemlélünk.” És ezért oly állandó tényezőből kell erednie, mely minden öntudatos felfogásnál jelen van s ez nem más, mint a szemlélés munkája. Tehát a *tér* funkciója teszi lehetővé számunkra a tapasztalatot s a tárgyakat. És ez a *tér* ismeretelméleti szerepe.

E tanban Kantnál három dolog még homályosnak maradt. Kant felváltva egyszer az érzékiség formájának, másszor meg szemléletnek nevezi a *teret*. Pedig a kettő különböző értelmet ad a *tér*nek. Ha az *érzékiség formájának* veszem a *teret*, akkor azt Kant alapján csak az aktív forma értelmében tehetem, mert ha mint egy akció eredményét venném, akkor a *tér* megint csak az egymásmellettségtől elvont kép lenne. Az aktív forma értelmében azonban világos, hogy a *tér* Kantnál funkció, mely képeinket rendezi, de nem állandó forma, melybe azok lépnek. Böhm ugyanis ehelyütt megvilágítja Kant ama másik továbbfejtendő homályos pontját, hogy a szóban forgó forma éppen Kant alapján sem állandónak, sem esetlegesnek nem vehető. E forma rendezése ugyanazon munka, mely a *tér*t létesíti, de ez nem tulajdonítható sem a képeknek, sem a *tér*nek.

A *szemlélet* is kétértelmű: jelent nyugvó képet s akkor a *tér* tárgy. De a *tér*, mint tárgy, már a szemlélés funkciójának önszemlélete, amely szemlélés már aktív tényező és a szemlélet másik értelmét adja. A *tér*, mint forma s a *tér*, mint szemlélet, ezekután így egyeztethető össze: a *tér*, mint formáló tényező összeesik a szemlélés funkciójával. Ez esetben a *tér* formáló szemlélés s evvel van dolgunk, mikor az alany a képét

¹ 36. §.

² Második szakasz. A *tér*.

³ 37. és 38. §.

⁴ 39. §.

⁵ 40—42. §.

szembesíti. Amennyiben a képek nyugodt kapcsolatát nézzük, annyiban a tér a kép nyugodt formája. Amennyiben pedig a tér, mint határozatlan kép tűnik fel, annyiban nyugodt szemlélet, melyben a szemlélés funkciója magamagát szemléli. Azaz a tér problémája azon kérdés megfejtésével esik össze: *mi az a szemlélő funkció?*¹

Ezt nézi Böhm Kant gondolata igazi továbbfejtéséül.

A szemlélés — tudjuk — az alany munkája, mely öntudatlanul történik és ez két mozzanatot foglal magában: a kihelyezett képet és az utána feszülő alanyi munkát. Úgyhogy az öntudattal már most két tényező áll szemben: az egyes kép és saját szemlélése. E szemlélés tárggyá levén szintén szemléltetik és éppen ezen *az öntudatnak tárgy alakjában jelentkező szemlélés a tér*. Ami még az egymásmellettséget illeti, ez csupán az öntudat szűkétől függ; az alanyra való vonatkozásuk folytán kell a képeknek egymásmellett fellépniök. De a tény, mint kész eredmény áll az öntudat előtt, azért voltaképp magyarázhatatlan.²

A tér problémájánál még egy harmadik pontban kell Kantot tovább vinnünk. Mi módon van a tér és terjedtség az ismeret tárgyaiban? Ha e célból vizsgáljuk az öntudat és tér közötti viszonyt, azt kell találnunk, hogy *a tér az öntudat*, mint saját magának tárgya. Meggyőző erről bennünket az is, hogy a megegyezés a szemlélés és tudatosság közt fő vonásokban igen világos. Pl. a tudatosság és a kép fixirozása, mint a szemlélés. A tudatosság is kihelyezi képeit valahova és ez a tudattér, mint a szemlélésnél a tér. Már most csak azt nem szabad gondolni, hogy a tudattér csak a külső térről vett trópus. Mert a dolog éppen fordítva van: a külső tér csak a tudattér bővülése. A tér tudatunk formája lévén, természetes, hogy minden tudatos munka térbeli. Épp ezért a tér nemcsak érzékeink formája: mivelhogy nincs ismeret, mely a tértől szabadulhatna, minden *gondolkodás térben megy végbe*. Hogy a tudatosság és tér mennyire összefüggnek, bizonyítják ezt azon együttjáró változások a tudatszűkülésnél és tudattágulásnál s az ezektől különböző tudatdagadásnál, melyek így nemcsak szóképek, hanem az eredeti állapot jelzői. Csak meg kell szoknunk, hogy a valóságot mindig szubjektív állapotokban keressük s akkor be kell látnunk, hogy a tudat és tér között a viszony *azonossági*.³

Már most, ha a tér illetén felfogása helyes, akkor belőle minden egyéb tulajdonságait le kell tudnunk vezetni. 1. A tér nem külső valóság, hanem a tárgyak előállításának alanyi feltétele. 2. A tér nem elvonás a külsőtől, hanem szemléletet létesítő funkció. 3. Nem fogalom, nem értelmi alakzat, hanem önkénytelenül keletkező apriorikus szemléleti pótlék. Világos innét, hogy a tér nem az értelmi, hanem a létezési mechanizmushoz tartozik, azaz a tér szemléleti alakzat, amelyet gondolni nem lehet, de amelynek mégis tulajdonsága, hogy 4. szükségképpen járul minden tudatos gondolkodáshoz. 5. Minősége állandó. 6. Maga nem kiterjedt, csak jelenti a kiterjedést, azaz az alany bizonyos intenzív munkáját. 7. Folytonos nagyság. 8. Végtelensége csak látszat, a tér, mint szemlélet, véges; de egyáltalában nem osztható.

Ha e jelzőket egy külsőleg valóságos létre utalnók, akkor az ellenmondásokból nem szabadulhatnánk. Nem marad azért más hátra, minthogy a tér külső valóságát megtagadjuk. A nehézség csak az, hogy mindennek ellenére a tér tapasztalati kényszerűsége folytán, mint tőlünk független tárgyi valami tolja fel magát. De ez is megszűnik, ha meggondoljuk, hogy a világ a mi vetületünk s e vetületben szükségképpen benne lesz a tér is.

Szóval öntudatunk világa térbeli, kiterjedtnek csak a szemlélet folytán látjuk, úgy hogy a szemlélés számára térbeliek vagy kiterjedtek. A szemlélet számára nemcsak a szemléleti jelzők kiterjedtek, hanem tulajdonképpen az értelmi jelzők is. Ugyanis az egyes tárgyak értelmi mozzanataiban oly kivetítő megkülömböztető erőt találunk, mint az öntudatban és ennyiben állíthatni róluk, hogy terjeszkednek. Mivel pedig mindez benne van a mi világunkban, azért vagyunk kénytelenek a világot kiterjedtnek szemlélni. Ez a tér tapasztalati szükségessége és valóságának értelme.⁴

Fel kell mutatnunk most a geometriai szükségképpeniségek alapját. A geometria főfogalma, a dimenzió, magában a térben nincsen, mert a tér egy intenzív munkának folytonos alaktalan képe s kiterjedtsége csak a szemléleti munka specifikumát jelenti. A dimenzió azonban előlép azonnal, mihelyest az alany valamely képnek viszonyát keresi, melyben a térrel s így az alany szemlélő tevékenységével áll. A szemlélő tevékenység e dimenziót átvizsgálja eredményére, a kivetített képre, s így keletkeznek a térre nézve a szemléleti viszonyok, vagyis a méretek. De ezek csupán szerkesztési irányt fejeznek ki, semmi egyebet, magában a térben, mint objektív tulajdonságok nem léteznek. Azaz ők csak az öntudat hatásai a térre. Ha a legvégsőig koncentrált öntudat átszakítja egy helyen a tért, akkor ennek szemléleti nyoma a pont. Ha folytonos

¹ 43—44. §.

² 45. §.

³ 46. és 47. §.

⁴ 48. és 49. §.

munkával szeli át, akkor vonal keletkezik és így tovább. A létrejött alakzatok a szemlélés pszikofizikai határértékei; pl. a pont az egyszeri tettek pszikofizikai határértéke stb. Ezen téralakok reflexív kényszerűségén alapul a geometriai tételek igazsága. Apriori szintetikus ítéleteinek alapja a szerkesztés kényszerű munkájában van. Apriorikusak, mert a tér nem külső létező, kényszerűek, mert az alany szerkesztő munkája reflexív.¹

Az alany-tárgy megválásának bekövetkezéséhez szükséges, hogy az alany és *azután* a tárgy álljon elő. Hogy pedig ezen menetet ismeretünkben utána képezzük, ahhoz is kell egymásután, vagyis *idő*.² Így lesz az idő szükségképpen feltétele az ismerésnek. Hogy az idő ténylegesen is feltétele az ismerésnek, arról tanuskodik az önszemlélet, mely szerint a képek nem egyszerre, hanem sorban lépnek fel a tudatban: keletkeznek s eltűnnek. Mig a tér nyugvó képeinkbe hoz rendet, addig az idő a változókba, amihez szükséges legalább két egymást felváltó kép, ami feltételezi a képek mozgását és egy állandó, melyre nézve mozgásuk egymásutániság. De ez még mindig nem idő. Ehhez szükséges, hogy az egymásutániságot, mint állandóra, magunkra vonatkoztassuk. Ahol ez lehetetlen s ahol a többi tényezők elő nem hozhatók, ott időről szó sem lehet, mint a végtelen nagy és végtelen kis elme esetén. Ugy hogy az emberi elme éppen korlátoltsága folytán képes az egymásutániság rendjének létesítésére s szabaduló ereje képes az egymásutániság szembesítésére. És éppen az öntudat közepességében van az utolsó tényező, mely az időt számunkra lehetővé teszi, mikor az elme korlátolt öntudatos ereje a betóduló képekkel szemben saját szegző munkájának tudatára ébred és *eme saját visszahatását felfogja*. Nézzük most az idő tulajdonságait! Mindenekelőtt az idő egy *sor*, mely egyméretű s a folytonos végtelenség képében áll előttünk. Tapasztalatilag semmi változást nem okoz, mindamellett minden változásban észlelhető. Már most milyen létező ezen tulajdonságok hordozója?³

A probléma történelmében az egyik irány objektívnek vette az időt, a másik alanyi képet látott benne. Mindenik irány még két ágat hajtott. Az első irány első ágát képviseli a materialisztikus felfogás, mely az időt önálló valóságnak vette. Böhm kimutatja ellenmondásait. 1. Az idő nem valóság, mert sem a létezési mechanizmus, sem az ismerési mechanizmus nem szól emellett. 2. Az idő semmit nem tesz, tehát egyenletesen sem folyik. 3. Az idő végtelensége kizárja valóságát, mert a befejezett végtelenség ellenmondás. Az első irány másik ága a realiztikus felfogás, mely az időben vagy tulajdonságot, vagy viszonyt vél találhatni. Azaz az idő a változások egymásutáni sorától elvont kép, amely nem más, mint a mozgások sora; vagy pedig önálló tényező. Böhm kimutatja, hogy csak az utóbbi lehet helyes, mert ameddig csak térről és mozgásról van szó, addig idő sem azokban, sem egymáshoz való viszonyukban nincsen. Ha a mozgásban általában, vagy a tér és mozgás viszonyában időt akarunk találni, akkor azt önálló tényező gyanánt oda kell vinnünk, amely önálló tényező *azután* igen is felfogható, mint a tér és az ezt befutó mozgás viszonya. Szóval igaza volt Kantnak és előtte a fizikának, amennyiben az időt sem a térrel, sem a mozgással nem azonosította, hanem önálló tényezőnek vette.

A realiztikus felfogás azonban ezt nem akarta belátni és az idő alapját hasztalan keresve az objektumban, most a belső képekhez fordul. Az öntudat adataiba veti bizalmát és Locke már az időben csak képeink egymásutánjából elvont formát lát. De Kant a tér analógiájára kimutatja, hogy az idő nem lehet az egymásutántól elvonva, hanem kénytelen ezt megelőzni. E nehézséghez járul még azon baj, hogy az idő a képek sorában még mindig nem észlelhető. Különben kísérletileg is kimutatható, hogy az idő sem a külső, sem a belső mozgás képe nem lehet. Az idő ugyanis változó, ha a mozgás állandónak marad is; idő-szemléletünk hibája, hogy ugyanazon mozgást nem fogjuk fel mindig egyformán gyorsnak. Már pedig ez csak azon esetre lehetséges, ha a felfogó maga változik. De akkor nem a képekben, hanem az alany funkciójában rejlik az idő forrása.⁴

A realiztikus felfogás mellett már korán jelentkezett egy másik, hogy az idő alanyi természetű és ennek egyik legjobb formulázása az volt, hogy az idő száma a mozgásnak, amiben kifejeződik, hogy számoló nélkül nincs idő. Az ész szüleménye lévén így az idő, azt fogalomnak kell tekinteni. Ekkép érvényesült *azután* a nézet, hogy az idő önálló tényező és kifejtett tovább megoldása, hogy az idő egy reális tényező munkája, amely a tüneményekben az előbb-utóbb rendje, amely még nem sor, ellenkezőleg ama sornak organikus feltétele. Ezekután Kant érzékiségünk formájának találhatta az időt, mely éppúgy szemlélet is, mint a tér s annál fogva a térre kifejtett viszonyok rá is átvihetők. A részleteket vizsgálva az idő, mint funkció, a szemlélésre utal, de az idő szerepe a szemlélésben a tudatmunka oldalára esik, míg a téré a képekre. Ugy hogy most már a létezési mechanizmus munkája három sorban áll előttünk: 1) hatás az öntudatra, 2) a hatás

¹ 50. §.

² Harmadik szakasz. Az idő.

³ 51—53. §.

⁴ 54—57. §.

térbeli kihelyezése, amely 3) kapcsolatos az öntudatnak saját magára való reflektálásával és az ezekre vonatkozó reakciók sora az idő. Az idő, mint szemlélet tehát az öntudat reakcióit jelenti s e reakciók térbeli sorában szemléltetik. Ebből világos, hogy az idő, mint funkció jelen kell, hogy legyen, valahányszor szemlélünk. Tehát az idő, mint funkció folytonos, ellenben képe már nem az, mert az idősor csak egymásmellé állított egyes *öntudati reakciók sora*. A következő feladat az idő mérése. Közvetlenül az időt mérni nem lehet, de megmérhetjük a téren. Azért a mérték természetesen időbeli lesz. Egységünk, az időminimum, azon legkisebb reakció, melyet öntudatunk a legkisebb objektív kép, azaz egy geometriai pont előállításánál kifejt. Ez természetesen az abszolút időminimum, melytől a tapasztalati különböző.¹

Az idő, ezen sajátos létezési mechanizmus, roppant befolyással van a világkép szerkesztésére. Világunk változatossága ugyanis attól függ, hogy minél több képet bírunk ugyanazon idő alatt a tudatba felvenni; másszóval az időminimumtól. Ami világunkban gyakorlati feladatunkhoz képest sem több, sem kevesebb kép nem szükséges, mint amennyi tényleg van; ez is bizonyítja, hogy életünknek nem lehet valami fantasztikus célja. S mindennek alapja tisztán öntudatunk közepes korlátoltsága.

Az idővel sok tekintetben rokon a szám, de ezt már Kant is helyesen az értelmi mechanizmus körébe számította. Az egyezés csak abban van, hogy a szám sem realitás sorában egymásutánosság van s a szám is közönyös a tartalom iránt, melyet jelez. De különböztető jegyeik is vannak. A számot lehet végtelennek gondolni, az idő, mint szemlélet, véges; az idősor alkatrészei azonosak, a számsor különböző jelentésű képekből alakul; az idő szakasztott, a számsor folytonos. Az idő egyes része nem jelent semmit, de a szám mind saját jelentésű. Azért is egész más mechanizmusba tartozik a szám: az értelmi mechanizmusba, hisz jelentő kép. A szám azonkívül az egyes tudatreakciókat egységbe foglalja, azaz szintetikus egység, aminek alapján a számvetés minden ítélete apriori szintetikus ítélet. Az idővel azonban nem áll más kapcsolatban, minthogy annak értelmi kifejezője.²

A Dialektika második könyve az ismerő mechanizmust tárgyalja.³

A létezési mechanizmus nem valami absztrakt dolgot állít elénk, hanem olyat, aminek jelentése is van. Már most azon adatok, melyeket lelkünk szervezetében kénytelenek vagyunk feltenni e jelentések felfogása, feldolgozása céljából, az *értelmi mechanizmust* eredményezik. Értelmünk a létet a hatáshoz köti s azon állandó létező, mely a hatás szülőökát rejt magában: a *lényeg*. Ez már megadja az ismerési mechanizmus két alapproblémáját: 1) a hatás jelentése, 2) a lényeg jelentése. Amennyiben ezek a tisztán logikai vonások, folyton szemléleti jelzőkkel keverednek, ami által ezek korlátozott öntudatossága amazok nemtudatos tartalmát folytonosan zavarja, lesznek a logikai feltételek dialektikai problémákká.⁴

A legáltalánosabb ilyen értelmi funkció a lét elismerése, melynek alapja a hatásban, azaz a *cselekvés* fogalmában van.⁵ Ez lesz tehát az alapkategória, amennyiben a mi világunk keletkezésének és ismerésének nélkülözhetlen logikai feltétele, minthogy az ismerés maga a kihelyezett képek utánképzése lévén szintén cselekvés. Fichte tehát helyesen tette Hegel „lét”-e elé a cselekvés fogalmát. Bár a cselekvés éppen, mivel ő maga minden létezőnek alapkategóriája, a formai logika igényei szerint meg nem határozható, ez megértésének útjában nem áll. Végső funkció, tehát magában kell érthetőnek lennie, még pedig nem a külső tárgyakon keresztül, hanem mimagunkból. A cselekvést az öntudat cselekvésén figyelvén meg, azt látjuk, hogy logikai értékét tekintve, a létezőnek önfenntartását jelenti, azaz azon értelmi funkciót, melyet a szemléleti képbe azon célból viszünk át, hogy lételet indokoljuk. A cselekvés szemléleti nyilvánulását tekintve pedig azt tapasztaljuk, hogy változás, ami természetes is, mert a cselekvés azonosság folytán aktualiter a tétlenséggel esnek össze.

A változás⁶ jelentését az öntudaton vizsgálva kettőt találunk: 1) az öntudatban fellép egy kép, 2) az alany azonosságából átmegy cselekvésbe. Azaz, ami volt, az nincs s ami nem volt, az van. Az öntudat egyszerűsége folytán tehát általán mondhatni, hogy a változás két ellenkező állapot egymásutánosságával jelzi természetét, de kell hozzá, hogy ugyanazon közös tárgyon menjen végbe egész folyamatával. E közös tárgy pedig nem lehet más, mint az öntudat. Így az öntudat változás által csak bizonyos értelemben lehet mássá úgy, hogy az elmásulásban mégis ugyanannak marad. Az öntudat cselekvése a szemlélés lévén, a változás csak abban állhat, hogy az öntudat új tért vetít ki, vagy a régi tért veszíti; amazt oldásnak, emezt

¹ 58. és 59. §.

² 60. és 61. §.

³ Második könyv. Az ismerő mechanizmus funkciói.

⁴ 62. §.

⁵ 63. és 64. §.

⁶ A változás problémájával igen behatóan foglalkozik Böhm „Kriticizmus és pozitivizmus”c. dolgozatában. Lásd Magyar Philosophiai Szemle II. évfolyam 245—255. oldal. 1883.

kötésnek nevezi Böhm. Szóval az öntudat változása jelent számára: 1) kétféle állapotot, amelynek 2) ugyanazon szülőke van, s amely szülők 3) e változás közben csak magát érvényesíti. Az öntudat változásának ilyen értelmezése logikai és szemléleti tekintetben egyaránt nehézségeket ad, amelynek alapja azon ellenmondás, hogy az *állandó változik*. Logikailag nehéz a változást az öntudatban gondolni, mert az öntudat tartalma az azonosság, már pedig egyszerű létező lévén rá nézve minden változás teljes átváltozást jelent. Szemléletileg pedig az lenne az eredmény, hogy az öntudat a tér egy pontjában s az idő egy minimumában van is, nincs is. A logikai nehézség ellene szól önfentartásának, a szemléleti pedig a szemlélés természetének. De nekünk mégis fenn kell tartanunk, hogy van változás, mert tagadása a tapasztalat és ismeret tényeinek mond ellent. Tehát a változás értelmében kell megoldanunk a nehézségeket.¹

A nehézségek még inkább előállnak, ha a tekintett eseteket a külső valóság változásaiban keressük. Itt az első eset a tulajdonság változása, amelynek jelentését a tartalom változásában kell keresnünk. A változás logikai ellenmondásai itt azonnal nyilvánvalókká lesznek, ha meggondoljuk, hogy a változás, ha rögtön áll be, ellenmond a lét azonosságának, ha meg észrevétlen fokozatokban gondolom a változást, akkor a befejezett végtelen kicsiny ellenmondásainál állunk. A tulajdonság elváltozását tehát logikailag nem bírjuk megérteni. Ami nem tűnik fel különösnek, ha eszünkbe vesszük, hogy a változás két állapot közé esik, azaz a két állapot közt folytonosság lévén, sehova se; a változás maga tehát nem észlelhető, csak eredménye s így ismeretünk csak az utóbbi lehet. Hogy a reális változás szemléletileg mindenkor ellenmondás, az már folyik abból, hogy az okviszony, a tér és az idő realitása ellenmondás. Alkalmazva az ellenmondást a reális változásra, szemléletileg a reális változás azért lehetetlen, mert a szemlélet egymástól elkülönítve nézhet csak két állapotot, míg a változás fogalma azt kívánja, hogy azok egybe legyenek foglalva.²

A változás ellenmondásai tehát egyformák az öntudatnál és külső tárgyakkal, mert a valóságot sem logikailag gondolni, sem szemléletileg látni nem lehet a változásban. Pedig bizonyos, hogy a valóságot változónak kell gondolnom. Nyilvánvaló, hogy a valóság fogalmát kell kijavítanunk s csak akkor fog megszűnni az ellenmondás, mely e problémát így állítja elénk: az állandó változik.

A probléma első megoldása Herakleitosnál jelentkezett, mely szerint a változás a való s az állandóság egyéni látszat. Azaz a változás abszolút. Ez azonban egyrészt ellenmondó, amennyiben kénytelen az állandóságot bevallani, ha valamiről azt akarja állítani, hogy változó, másrészt pedig a változást véve állandónak, nem gondolja meg, hogy a változás nem észlelhető. Hozzá még maga az elv is átlukad, mert ha a változás abszolút, akkor az állandóságnak még látszatát sem okozhatják az érzékek. Míg ez a megoldás az állandót ejti el a problémából eleve, addig a másik megfejtés Parmenidesnél az állandót teszi abszolúttá. A változás látszatát szintén egyszerűen érzékeinkre rója. Evvel már is kénytelen valami változást elismerni s így rést üt az elvén, de különben sem fejt meg a problémát, hanem szétvágja. Ha Herakleitosnál a változás számára nincs alany, akkor Parmenidesnél az állandóságnak nincs állítmánya. Az atomizmus Parmenides felfogását azzal módosította, hogy a változatlan részeinek tulajdonítja a változás külső formáját, a mozgást. De az szintén azt mondja akkor már, hogy a változatlan változik. Herbart is ezekhez csatlakozik, neki is a változás csak külső történés. Valamennyinek hibája, hogy a látszatra szorítva a változást épp a látszatot nem magyarázza. Platon adta a legőszintébb megoldást, mikor meghagyta a probléma mindkét oldalát és elválasztva azt két önálló elvként az ideák és dolgok világába, voltaképp csak a problémát állította elénk a maga meztelenségében.³

Mindezen ellenmondások egész természetesen megmaradnak, míg e valóságot tőlünk független létezőként tekintjük. De ha meggondoljuk, hogy amit szemlélünk az valósággal a mi szellemi képünk, melyet mi szegzünk, azaz megállítunk, akkor meg van oldva már az *állandó* jelentése. Tehát az állandóság nem más, mint az ismeret feltételét képező alanyi funkció. A szegzett képnek azután jelentéssel kell bírnia, mert az alany csak akkor ismeri el valóságnak, ha hat reá. Helyesebben, az alany a szemlélt létét csak okozati viszony árán tudja megérteni, azért az értelem cselekvést tesz fel a szemlélt tárgyakra, melyeket ismerni akar. Tehát, míg az állandóságot a szemlélettől, a *cselekvést* az értelemtől nyeri az ismereti tárgy. E kettőnek az ismerés végbemenésekor történő szükségképpen összműködését fejezi ki amaz apriori szintetikus ítélet: az állandó változik, amelynek így természetesen minden ellenmondása megszűnik. Csak ha az egyik funkció sajátosságait a másira vesszük át, áll be az ellenmondás; még pedig a logikai akkor, ha a cselekvést külön szemlélni kívánjuk, holott az a létező tartalmát nem változtatta, mert csak önmaga indokolása az alany előtt; a szemléleti pedig akkor, ha a szemlélet állandóságát magyarázat céljából értelmileg fogom fel, vagyis cselekvő gyanánt. Azért csak, mivel ítéletünknek szemlélés nélkül nincs alanya s

¹ 65. és 66. §.

² 67. és 68. §.

³ 69—71. §.

értelem nélkül nincs állítmánya, kell nekünk a szemléletet értelmileg cselekvőnek felfogni, azaz állítani, hogy az állandó változik. De a cselekvés az átmenet indoklására van gondolva, azt szemlélni nem lehet, csupán gondolni.

E megoldás minden nehézség nélkül alkalmazható a sok jelzőjű tárgy változására.

A most kifejtett tervnek eredményét jónak látja Böhm ehelyütt összegezni. 1. A változást nem adják érzékeink, de amennyiben tisztán öntudatunk korlátoltsága okozza, hogy a rögzítő eszmélést nem vihetjük végbe az egész világgal egyszerre, a változást az érzékeknek tudhatni be. 2. A változás szemléletünk tárgya nem lehet, azt csak odagondoljuk a két állapot közé. Az átmeneti pont az, amelyre érvényesek az ellenmondások, amelyeket, ha a külső valóságról van szó, nem is lehet megszüntetni, mert a külső valóság jelentéssel bíró tartalmas kép. 3. A változás nem vonatkoztatható az abszolút valóságra, mert értelme csak az ismereti processzusra van és a benne foglalt átmenet ismereti tárgy nem lehet soha. Minden metafizika megdől tehát, mely ide épít. 4. A változás egyenes bizonyítéka annak, hogy ismeretünk csak pozitív alapokon nyugodhatik, vagyis a *pozitivizmus* igazságának. Igazolni azonban a megszorítást csak a *kriticismus* után lehet, azaz ha kimutattuk, hogy a cselekvés, tér és idő alanyi ismereti kategóriák. 5. De éppen innét folyik viszont, hogy a criticismus csak formai tan, melynek a pozitivizmusból kell nyernie megtelését.¹

A lehető változásokat két fajra vezethetni vissza: az elmásulásra, ha a kép változik egyes tulajdonságaiban és mozgásra, ha az alany munkássága változik. Az elmásulásnál az öntudat rögző munkája ugyanannak marad, de a kép jelentése a tulajdonságváltoztatás folytán elmásul. A mozgásnál a kép változatlan, de cselekvése olyan nemű, hogy az öntudat szemléleti viszonya vele változik meg. De mert voltaképp az elmásulás változását is szemléletileg mozgásnak kell felfognunk, azért mondhatni, hogy a változásnak szemléletileg egyedül ismeretes alakja a mozgás. Amiből az is következik, hogy ez egyúttal a cselekvés egyetemes formája számunkra. Közelebbről vizsgálva a mozgást, az csak két kép közti viszony változását jelentheti, amely viszony cselekvési és amely viszonyban éppen a térben észlelhető változása a mozgás. Tehát a mozgás csak jele annak, hogy a tárgyban változás ment végbe, azaz a mozgás valami belső végbemenés külső formája. És ez teszi a mozgást *relatívvá*, de annyi mindig bizonyos, hogy mozgás tér nélkül lehetetlen s öntudat nélkül nem gondolható. Ha nem relatív tüneménynek, hanem *egy* tárgyban lefolyó munkának tekintjük a mozgást, nem tudjuk megérteni keletkezését, átvitelét és lefolyását. A keletkezés kedvéért a világ tárgyainak elmaradhatatlan vonásává kell tennünk a mozgást, de akkor nem értjük meg a vele járó helyváltoztatást, azaz a belső cselekvés átmenését mozgásba. Az átvitelnél szintén ez az első nehézség, melyet fokoz az átvitel különös nehézsége, amely voltaképp csak a tárgy viszonyváltozásához járuló értelmi pótlék. Ezek a realisztikus mozgás *értelmi* nehézségei. A mozgás lefolyásánál találjuk a *szemléleti* nehézséget. A reális mozgásnak ugyanis kész térben és objektív időben kellene lennie, ami azon dilemmát vonja maga után, hogy a mozgás a tér és idő ugyanazon pontjában legyen is, meg mozogjon is. Ez pedig szemlélhetetlen.

Pedig a mozgásban megvan mind az értelmi, mind a szemléleti mozzanat. Az egyes tényezők megváltoztatásával nem lehet a bajon segíteni, de nem is abban van forrása, hanem az álláspontban. Az ismereti világ határai közt kell maradnunk, s be kell látnunk, hogy e tényezők nem az abszolút tárgyra vonatkoznak, hanem csupán ismereti feltételekre. Meg kell szüntetni a tér és idő kész formáit s a mozgást szokjuk meg a cselekvés eredményeként szemlélni. A térbeli változás nem tény, hanem egy ténynek alanyi magyarázata s a mozgás egy belső változás, mely az öntudatra hatva annak szegző munkáját változtatja. A

fizika mégis helyesen méri a $v = \frac{s}{t}$ egyenlettel, mert ahány térpont állítására ösztönzi valami az alanyt, s ahány időpont felel meg az alany önmagára reflektáló reakciósorának, annyi cselekvés volt abban a valamiben.²

Felmerül még az abszolút, és relatív mozgás kérdése. Világos, hogy az eddigiek után minden mozgás, mint mozgás, relatív, abszolútsága gondolata csak onnét lenne vehető, hogy a relatív mozgás csak egy abszolút cselekvő feltétele mellett érthető.

A mozgás feltevése egy tény magyarázata, vagyis okilag toldott pótlék. És éppen azért a tény és a logikai feltevés közt egyenlőségnek kell lennie, vagyis a mozgási törvények az oktörvény alkalmazásai a térbeli és időbeli viszonyok változásaira; s innét van szintetikus jellemük. Ezen alapul a mozgás három axiómája, melyek konkrét alakjukat a természeti törvényekben kapják.

¹ 72—74. §.

² 76—78. §.

A probléma metafizikai oldaláról csak annyit mondhatunk, hogy a cselekvés magában az önfentartással azonos.

Az eddigi következményeket összefoglalja Böhm. 1. A *cselekvő* tevékenységben gondolandó. 2. Minden cselekvés *oktörvény* szerint végbemenő mozgás. 3. Minden cselekvés alapelve a cselekvés vagy erő *megmaradása*. 4. Minden létező *élőnek* gondolandó, mert cselekvése az önfentartással azonos.¹

Világképünk² oki viszonyban lévő két tényezőjét (alany és tárgy) értelmünk cselekvőnek, szemléletünk térben és időben képzei. Amennyiben cselekvők, annyiban változásban részesülnek; amennyiben szemléltetnek, annyiban állandók. A változásban levő állandó tehát az, amit a világ képe eddig tartalmaz. Ezen állandót a lényeg vagy szubsztancia neve alatt hozták be a filozófiába s a kutatás róla kettős irányban történik: először, amennyiben a lényeg szemléltetik s így bizonyos formákat mutat, a lényeg formai oldalát kell tekintetbe venni, másodsor, amennyiben gondolnunk is kell, tehát a szemlélet értelmét kifejtő állandó állítmányokkal keli felruházni, a lényegnek tartalmi (jelentő) oldalát kell megfontolás tárgyává tenni.³

Első teendőnk kimutatni, hogy a lényeg szükségképeni értelmi kategória a tárgy fölfogására és megértésére, vagyis a lényeg szükségképeni logikai feltétel a létező előállása s felfogása számára⁴ értvén lényeg alatt állandót a változásban. Az állandó az ismeretnek logikai feltétele, mert nélküle a tárgy nem maradhatna egy bizonyos ideig változatlanul tudatunkban s így létezését sem gondolhatnók az állandó nélkül. Értelmi tekintetben is az állandó feltétele a változásnak és mozgásnak, amennyiben a változás felteszi az állandóságot, vagy mint e szintetikus ítélet azt kifejezte: „az állandó változik”; hasonlóképp a mozgás sem érthető a test állandósága nélkül. Következésképp az állandóság vagyis a lényeg minden értelmi munkának organikus feltétele vagyis szükségképeni kategória.⁵ Az ily módon szükségképpeninek elismert lényeg vonásai, tulajdonságai a következők: 1) állandóság, mert a lényeg örökké azonos önmagával s így a változást kizárja magából; 2) oki cselekvőség, amennyiben a lényeg cselekvőnek kell gondolnunk s ennyiben a lényeg = állandó, a szülőkkal esik össze, ő változatainak oka is, hordozója is; 3) egység, mert a lényeg az ok mozzanatainak sokaságával szemben azoknak egységes hordozójaként jelentkezik, olyan valaminek, ami a sokaságot egységbe foglalja; 4) értelmi volta, melynél fogva nem esik a szemlélet alá; csak módosulatai szemlélhetők.⁶ Világos azonban, hogy a lényegről ily módon állított jegyek s maga a lényeg között elkerülhetetlen ellenmondások vannak, hisz az állandóság ellenmond a jegyek változásának, az egység a jegyek sokaságának, az okiség a tulajdonságoknak és végül a sok tulajdonság magamagának. Ezen nehézségeket realiztikus alapon nem lehet elkerülni, amint azt a probléma megfejtésének egész sora bizonyítja, csak úgy ha álláspontot változtatunk.⁷ Hasztalan próbálta kimutatni a világ tüneményei által jelzett lényeg s azon módot, miként függnek össze az eredmények amaz okkal a fetiszizmus, politeizmus, monoteizmus, majd a metafizika és a kriticismus, mert mindegyik a realiztikus magyarázat nehézségeivel küzdött, de meg nem bírt vele. Az első három (fetiszizmus, poli- és monoteizmus) hozzá a tünemények legnagyobb részébe érzelmi intenciót is vitt be az emberrel szemben, pedig ilyet feltenni az okban indokolatlan. Mivel tehát a lényeg realiztikus magyarázata a lényeg és jelzői között fennálló ellenmondást megoldani nem tudja, sőt kezében a lényeg és tünemény egészen szétesnek, ahelyett, hogy a lényeg ismerne el a tünemény különböző tulajdonságai hordozójának és összetartójának, fel kell adnunk s a lényeg kérdésének új megoldását adni a kritikai pozitivizmus értelmében.⁸ Ezt annál is inkább meg kell tenni, mert a lényeg absztrakt fogalmával járó nehézségeket az egyes és egyetemes lényeg disztinkciója még inkább növeli. Amennyiben ugyanis a lényeg szemléletivé lesz, annyiban korlátolt egyes pontokra oszlónak látszik; amennyiben pedig a lényeg alapjelzőjében gondoljuk, annyiban általános egyezést találunk minden egyes lényegben, amelyek mind cselekvők. Azonfelül a szemlélet maga is mutat egyest és határozatlant s ha ezt realitásnak vesszük, akkor az egyes és egyetemes lényegnek képeit nyerjük. A lényeg e két fajtát egymás mellett létezőnek, két egyszerre levő valóságnak venni sem szemléletben, sem gondolatban nem lehet, a valóság azonban mind a kettőt követeli. Sem szemlélni, sem gondolni egyiket a másik nélkül nem lehet, mert a lényeg nemcsak egyesnek és egyetemesnek szemléleti képében lép fel előttünk, hanem gondolataink is

¹ 79. §.

² Második szakasz: A lényeg és módosulatai.

³ 80. §.

⁴ Első fejezet: A lényeg formaiasága. v.ö. hasonló című akadémiai felolvasásával (Felolvasatott a II. oszt. ülésén 1881. május 9-én.) A lényeg formaiasága. Budapest 1881. 68. oldal.

⁵ 81. §.

⁶ 82. §.

⁷ 83. §.

⁸ 84. §.

arra vezetnek, hogy a tünemények változatosságában egyetemes állandó, azonos, különödés nélküli létet tegyünk fel; másfelől oly elutasíthatatlan az egyes valóság lényegessége, hogy senkinek eszébe sem jut ennek tagadása, aki ugyanis valóságról s nem általános, herélt absztraktumokról akar gondolkozni.¹ Ha már most ezen nehézségeket az absztrakt fogalom nehézségeivel összefoglaljuk, akkor oly bonyadalom áll elő, melyet semmi emberi ész megfejtene és megoldani nem képes. E kérdésnél ugyanis a következő momentumok tekintendők: 1) mindenképp előtt tisztázandó az egyes szubstancia-fajoknál a viszony lényeg és módosulatai között; az egyes szubstanciánál a komplikáció nem állhat elő, mert a lényeg, mint egyes, csak az egyes lényeg módosulataival vagyis jelzőivel lép összeköttetésbe; az egyetemes lényegnél azonban a komplikáció az, hogy ott lényeg és módosulatok egészen különböznek, sőt ha ezt nem akarnók megengedni, akkor sem lényeg, sem módosulatai nem ismeretesek; 2) vizsgálni kell, milyen viszony lehet az abszolút lényeg és egyes lényeg között; itt tekintetbe jön, hogy az egyetemes lényeg mellett egyes lényeg sem nem létezhetik, sem nem cselekedhetik. Ez oknál fogva az egyes nem lehet lényeges, hanem látszólagos lényeg, árnykép, amelynek lényege az egyetemesben rejlik. De ha megengedjük, hogy van ilyen véges teremtet lényeg az egyetemes lényeg mellett, akkor miként lett teremtvé? Az abszolút lényegből nem eredhet, különben maga is abszolút volna, vagy benne volna az egyetemesben, ami lehetetlenség. Az egyetemes és egyes közti viszonyt okinak nem lehet felfogni, azért számunkra tökéletesen érthetetlen.²

E probléma megfejtésénél egyedül Hegel iskolája érdemel dicséretet, bár megoldását ez sem adta, mert ismereti alapok híján volt. A megfejtés ugyanis formai tekintetben a következő két kérdést illeti: 1. Mi a viszony a lényeg és a módosulatok között? 2. Mi a viszony egyes és egyetemes között? Az első kérdésnél az eredmény a lényeg ismerhetetlensége szemben a tünemény ismerhetőségével, a másodiknál az egyes és egyetemes szükségképpenisége és megférhetetlensége. Hegel érdeme, hogy kimutatta, hogy lényeg és tünemény ugyanannak az egynek két különböző alakja; helytelen gondolata azonban, hogy mégis hármas különbséget tett a lényeg életében: a lényeg, a tünemény és a lényegtől áthatott valóság között, mert e három voltaképp egy és ugyanaz. A tünemény, amennyiben benne a lényeg fejlődik ki, valójában ugyanaz, mint maga a lényeg; a lényeg = ki nem fejlett tünemény; a valóság pedig a lényeggel megtelt tünemény, következésképp a három egy és ugyanaz s Hegel mégis megkülönbözteti őket. Egy másik hézaga Hegelnek, hogy az egyetemes mellett elveszti az egyest, lévén nála az egyetemes lényeg az egyedüli. Böhm nézete szerint a realiztikus felfogás ezen nehézségeit egyedül a szubjektivizmus képes megoldani, mert ez egyedül azon irány, mely nem zavarja össze az ismereti valóságot a (realisztikus) önálló valósággal s nem viszi át az ismerés mechanizmusában egymásután föllépő funkciókat az önálló valóságba. Az alaptévedés ott van, hogy a lét számára okot keresünk, holott a létezés független minden októl. Lényeg és módosulatai között oki viszony nincs, mert ok csak a tulajdonságok feltűnése, vagyis a lényeg változása számára lehetséges.³ Elvetvén tehát a realiztikus lényeg-felfogást, mely szerint a lényeg a dolgokban rejlő valóság, kimondja Böhm, hogy nekünk a lényeg nem a valóságtól különböző, észlelhetetlen létező, hanem *ismerési forma*, amelyet az egyedül gondolható valóság értelmünkötől nyert. A lényeg gyújtópontja pedig állandósága, illetőleg változhatatlansága, melynek forrása az alany szemlélő munkájának azonossága. Az alany ugyanis minden hatásra bizonyos önállító visszahatással felel, melyet tetszése szerint nem változtathat, lévén ezen visszahatás egyszerű következménye egy reá gyakorolt határozott indításnak. Ismerhetem ugyanis azt, amit szembesítek magammal; amit szembesítek, azt szegzem s így állandósítom; ameddig pedig állandósítom, addig változhatatlan. Hogy annál fogva valamit megismerhessek, ahhoz szükséges, hogy ama valami változhatatlan legyen. A lényeg annál fogva utolsó forrását az alany szemlélésében bírja, mely a szemlélt tárgyat állandósítva változatlaná teszi. Ebből folyik, hogy minden létező egyformán lényeges, amennyiben létező az, ami valami módon ránk hatván szegeztetett s így állandósított. A lényeg szubjektív értelmezése megmagyarázza azt is, hogy a lényeg mindenkor egységes többség képében jelentkezik; általánosítva e tétel így fejezhető ki: minden valóság összetett, az egyszerű nem létezik, csak mint határfogalom. Hogy az egység természetét megértsük, szem előtt kell tartanunk annak háromféle jelentését. Lehet ezen egység olyan, hogy minden része önálló és az egység a hozzájárult idegen elem; lehet ezen egység olyan, melyben az egyes részek egy, közülük kiváló rész által vannak összefoglalva; végre lehet oly egység, melynek természetében rejlik a többség. Az első gépies, a második spontán, a harmadik szerves egység. Visszaemlékezve már most arra, hogy a világ csak a mi képeink vetületi sorozata, azonnal látjuk az egységek eredetű forrását. Az elsőben nyilvánvaló az egységet az öntudat egy visszahatása okozza, s mihelyt e visszahatás megszűnt, az egység felbomlik részeire; ez tehát hamis egység volt. A másodikban az egységet egy funkció hozza létre s e funkciót nevezi a közértelem lényegnek. A harmadik egység a szerves egység, melyben a többség = egységgel s ezen utolsó az, amit a helyesen értett lényeg fogalma követel.

¹ 85. §.

² 86. §.

³ 87. §.

Az egység-többség problémája tehát úgy oldódik meg, hogy az egység csak a szemlélet által a képre fordított szegzés, ellenben a valóság, mielőtt ismeretünk tárgya lesz, mindenkor többségnek jelentkezik, mely mivel nemtudatosan lépett fel öntudatunkba s annak reflexív munkája által egy reakcióval projiciáltatott, egységes többségnek, vagyis sok jelentésű egységes tárgynak tűnik elő. Az egység tehát a nemtudatosba kihelyezett többség, míg a többség az öntudatban kifejtett egységnek kifejezője.

Egység és többség között a metafizika tévesen oki viszonyt vett fel; lényeg és tünemény között nincsen oki viszony, hanem azonosság. A tünemény a valóság; *a lényeg a valóságnak csak oly jelzője, melyet az alany szemlélő munkája által nyert.*

És végül megfejtendő az egyes és egyetemes lényeg közti különbség. Minden létező szemléletünknek határolt alakban jelentkezik, amit a szemlélő alany időbeli kötöttségéből s a funkciók határozott jelentéséből érthetni. Ámde mindezen funkciók egyetemesek is; egyetemes a szemlélés funkciója s egyetemes minden létezőben a cselekvés. Minden valóság két ilyen egyetemes funkciót foglal magában, mely által valónak és cselekvőnek észlelhető. Minthogy azonban mind a két funkció csak jelzőjét adja az öntudatba lépő jelentéseknek, azért az egyetemes szubstancia fogalma tökéletesen üres, minden tartalomtól megfosztott.¹

A lényeg tulajdonságai tehát minden ellenmondás nélkül megfejtethők, mielőtt azokban nem keressük a rejtelmes valóságot, hanem azt látjuk benne, ami az ismerés tárgyát s annak megértését lehetségessé teszi, t.i. *ismerést funkcióinak bélyegét, az öntudatban fellépő képeken.* Ha ezen tételt valónak ismerjük el, akkor nem visszük át az alanyi vonásokat a képzelt független valóságba, ami által megfejtethetlen ellenmondásokat idéznénk fel; akkor a tünemények ismeretét teljesen elegendőnek tartjuk ahhoz, hogy a dolog lényegét ismerjük.² A lényeg formai kategóriának ismerjük, mely képeinkben azt jelzi, ami bennük állandó és változhatatlan.³ Magáról a valóságról azzal semmit sem állítottunk, ami annak tartalmát illetné, mert a valóság az, ami lényegesnek s járulékosnak látszott. Kérdés annál fogva: mi az a valóság, amelyet értelmünk állandónak s változhatatlannak tart a létezőben? Az esszencia (mivolt) utáni kérdés tehát a lényeg tartalmára szól, azaz a jelentésre s mint ilyen fölteszi a következőket: 1) hogy az azt lepő fogalom értelmi jelző legyen, azaz valami tartalmi jelentéssel bírjon; 2) hogy ezen fogalom az érzéki s szemléleti jelzőket befogadhassa; 3) hogy oly fogalom legyen, mely a lényeg jelzőit befogadhassa, s mely többé másból magyarázatát keresni ne legyen kényszerítve.⁴ A kérdésre: milyen valóság az, amely lényegesnek állítatik? az első felelet, mely a külső szemléletből lőn merítve, így hangzott: a lényeg az anyag. Hosszú fejlődés után az anyag mellé az erő elvont fogalma sorakozott egyrangú minőségben; majd az anyag helyébe az erő került s csak nagy későn keletkezett azon belátás, hogy az erő szellem. Ezen fejlődés az anyagtól a szellemig képezi a lényeg mivoltának dialektikáját. Az elme a lényeg a tér képében észlelte, melyhez csatolódtak jelentő vonásai; a kettő szorosan egynek véve, úgy hogy az anyag és tulajdonságai ugyanazok. Itt ismétlődnek ugyanazon nehézségek, melyek a lényeg és jelzői között fennálltak. S megoldása is hasonló módon történik az előbbivel. Az anyag egyetemes jelző s mint ilyen szükségképpen kategóriája minden értékileg szemléltnek. Fel kell továbbá mutatni azon jelentést, amelyet az anyag jelzője a feltűnő alakzatokhoz csatol s mindkét esetben magyarázandó éppen az anyagnak egyetemessége, mert az anyag jelentése csak abban állhat, amit a jelentő képekhez csatol. Ilyen általános vonás csak egy van s ez az, hogy kiterjedt.⁵ A kiterjedés azonban a kiterjedt létező természetéről mit sem mond s nem is rejt magában a létnek alapját. Magában a kiterjedésben a létnek nincsen alapja, a kiterjedés csak jelző; csak a lét azon valóság, melynek jelzője amaz. Látnivaló, hogy a tárgyi lét magyarázata közben nem lehet megállni, ha az anyagot egyetemes kategóriának s nem valóságnak fogjuk fel; tovább kell menni. A következő lépés az anyagon észlelt változások számára okot keresni; ezt lelték meg az erő fogalmában, melynek jellemzője az áthatlanság. Milyen viszony áll fenn már most e kettő között? 1. A viszonyt anyag és erő között általában úgy határozzák meg, hogy mind a kettő egyforma valóság s egymástól elválasztva nem gondolhatók. Ha egyforma valóság akar lenni mindkettő, akkor lényeges jegyeikben egyezniök kellene. Ámde ez nem áll fenn. Mert a gondolkodás az anyag fogalmán túl megy, ha az anyagot, melynek alapjelzője a kiterjedtség, tehát nyugodt tulajdonság, áthatlannak nevezi terjedtségén kívül. 2. Ha az anyag és erő lényegben egyenlő nem lehet, akkor vagy az egyik, vagy a másik vehető alapul, amikor az illető másik az elsőnek járuléka, vagy tüneménye lesz. De az anyag nem származhatik az erőből, mint annak okozata, mert a cselekvésnek jelentő, logikai fogalmából semmi út nem vezet a kiterjedésre; a cselekvés jelent valakit, azaz logikai, a kiterjedés pedig szemléleti jelző. Csak szemléleti csalódás, hogy a konstrukció hátterét, amihez az erőket

¹) 88. §.

² 89. §.

³ Második fejezet: A lényeg mivolta (essentia).

⁴ 90. §.

⁵ 91. §.

fűzzük, mint kiterjedtet, az anyag látszatával azonosítjuk. Az anyag nem lehet „az erő jelensége”, tehát „semmi az erőből különböző.” De másfelől az anyag sem lehet az erő oka, a maga logikátlansága miatt dől meg e feltevés, mert ok csak a cselekvő, az anyag pedig nem cselekvő, hanem pusztán kiterjedt. Ha már most sem az erőből az anyagot, sem az anyagból az erőt érteni nem lehet, hátra van még, hogy a kettő különbözőségük dacára elválaszthatatlanul egybeforrt. Ezen gondolat azonban szemléleti és logikai lehetetlenség.¹

Még bonyolultabb lesz a dolog, ha az anyagot és erőt részletesebb viszonyukban tekintjük. Ha az anyagot atomokból, tehát osztatlan elemekből állónak gondoljuk, akkor voltaképp azt mondtuk, hogy az anyag nem áll anyagból, mivel az anyag = kiterjedés, atom pedig = nem kiterjedés. Ha mégis van kiterjedés, akkor nem az anyag folytán van, hanem az atomok között képzelt tér miatt vagy az erők folytán, melyeket bennük lakozóknak gondolnak. Összekötve ezzel az erő fogalmát s az atomot akár egyszerűnek, akár kiterjedtnek véve megoldhatatlan kérdésekre bukkanunk. Ha az atom kiterjedt, akkor az anyag és erő általános nehézségei előtt állunk, ha egyszerű, akkor benne vagy csak anyag, vagy csak erő gondolható; ámde a tétel: erő nincs anyag nélkül és fordítva; másszóval az atom nem egyszerű, hanem kiterjedt s áll az előbbi nehézség. Az ellenmondás még erősebb lesz, ha az anyagnak két vagy több erőt tulajdonítunk, vagy ha az atomot erőcentrumnak, vagy különösen, ha két anyagot veszünk fel: testet és étert. E fejtegetésekben az egész gondolkodás az erő körül forog s így mindenütt fölöslegessé teszi az anyagot; már pedig erőből atomot szerkeszteni épp oly bajos, mint atomból anyagot.² Az atomok mellett, mielőtt magyarázatra kerül a sor, azonnal ott van az erő kontinuum. Minthogy pedig ezen erő a valóság, az atom pedig a szemléleti kép, azért itt a realizmus szempontjából menekülés nincsen.³ Látnivaló ebből, hogy az anyag és erő szintén *nem reális kategóriák, hanem szellemi szervezetünk funkciói*, melyek számunkra az egyéni világot alkotják. A megoldott probléma ezen apriori szintetikus ítéletben fejezhető ki: az erő anyagi s az anyag erős. Az S azonban mindig az erő, mint a valóságnak egyedül megfelelő gondolat s a tünemények értelmi magyarázatukat csak az erő fogalmából nyerhetik.⁴

Mit jelent már most ezen annyira hangsúlyozott erő? A feleletek azon közös vonást illetőleg, mely minden erőt általában jellemez, igen eltérők. A fizika az erőben a tünemények ismeretlen okát gondolja, tartalmi oldalát véve az erő fogalmi képében alapjelző gyanánt a *törekvést* (conatus) látja, mely a megfeszítés érzetéből származik. Ez Böhm szerint helytelen megállapítás. Mert ezen kép az öntudat önmegfigyeléséből való s az erő annál fogva, ameddig csak törekvést tartalmazó valaminek veszem, mindenkor csak egy alanyi absztrakciónak, egy értelmi funkciónak hiposztázisa; a törekvés annyit jelent, mint térben érvényesülni vagyis magát kifejteni; ez pedig pusztán szemléleti oldala az önálló valónak. Mint tartalmas létező az erő csak lényeg gyanánt fogható fel, mely lényeg összeesik jelzőivel vagyis tüneményével s az erő ezen ő nyilatkozatain kívül nem ismerhető fel.⁵

Azonban az erő sem adja még a legvégső tartalmi s osztatlan, vagyis többé elemekre nem bontható végső határozományt, mert az erő csak annak kifejezése, hogy az illető valóság cselekszik. Minthogy azonban a cselekvés csak térszerzés, illetve a változás oka, azért minden létező cselekszik, azaz az erő nem önálló létező, hanem a létezőnek egyik absztrakt meghatározása. Az erő a lélek egyes funkcióit cselekvésre indítja s az öntudatba tolja előre. Ezen funkciók azonban lelkünk alkatrészei, ha azok nem volnának, öntudatunkba sohasem juthatnának. Ebből világos, hogy a végső meghatározás, melyre a lényeg mivoltát illetőleg eljutottunk, *nem egyéb, mint a szellemiség*, még pedig a funkció alakjában.

Mi már most a szellemiség? Mi a szellemiség megkülönböztető jellemvonása egyéb tünemények valójával szemben? Ezen különbségekben a szellem öntudatos, a világ tárgyai öntudatlanok, a szellem nem anyagi, a világ anyagi, végre, hogy a szellem funkciói az érzés, gondolkodás és akarás nem gondolható az anyagban befoglaltatnak; ezen különbségekben a szellemi tünemények számára tartható közös vonást találni nem sikerült. A szellemnek egyedüli jellemzője az, hogy magával szembesíteni képes a maga változásait; e változásaiban nyilatkozik az ereje s annyiban a szellemnek alapvonása az alany-tárgy, az én és nem én diremciójában, vagyis a szemlélésben van. A szellem magát nem bírja többé mélyebb kategória alá foglalni, mint a cselekvés kategóriája alá, melynek tartalmát teszik az előttünk közvetlenül ismeretes, mert saját magunkat alkotó funkciók.⁶

¹ 92. §.

² 93. §.

³ 94. §.

⁴ 95. §.

⁵ 96. §.

⁶ 97. §.

A szellem tehát csak az ő funkcióiban juthat tudomásunkra, mint minden funkciók összessége. A szellem, mint ismereti tárgy, térben helyezi ki magát s változásait időben szemléli; okot keres ezek számára s magában találja meg a szülő okot; az ismeretlen valóságban az indokot; cselekvőnek tudja magát, mozgónak, lényegnek, erőnek és pedig sajátos tartalmú, különböző erők összességének. A szellem maga a cselekvő, az én a tiszta tevékenység (Fichte); a szellem valósága nem lehet különböző az ő tevékenységétől. Mi tehát a szellemtől az ismerhető? Első sorban egyes tetteinek jelentése, másfelől a lelki tünetmények egymásutániségében jelentkező törvények.¹

Ok és okozat, lényeg és tünetmény, állandó és változó, egység és többség, egyetemes és egyes, anyag és erő oly tényezők, melyek a valóságot csak formálják, de nem alkotják s a valóságból ezen kategóriák elvételével semmi sem vész el.² A valóság azonban csak jelentéses egység képében valóság; ez egység a maga jelentését más létezőkkel szemben sokféle vonásban nyilvánítja, de mindezen vonások nem egyebek, mint egyes részjelentései az egységnek. S éppen azért, mert eme részjelentések benne rejlenek az egységben, mert bármennyire egyszerűnek látszassék is valami, mégis különböző nyilatkozatokat tüntet fel, — ezen egység nem térbeli egymásmellettiesség, hanem jelentéses egymás-áthatás alakjában áll előttünk. Ezen egység, melyben a többség, mint valóság rejlik, éppen azért ideális, vagyis szellemi egység, Amennyiben azonban a szellemiség cselekvőnek gondolandó, annyiban a valóságot, mint törekvő egységet ösztönnek nevezzük. Az ösztön tehát oly létező, mely sajátos tartalommal bír, s mely kifejlésre törekszik.³ Milyen viszony van már most öntét és részjelentései, *ágtétei* között? Minthogy a többség ezen egységnek valósága, azért az egyes ágtétek egymással nem lehetnek összekötve harmadik hatalom által, hanem belsőleg kell összetartaniok, egyiknek a másikba értelmük, jelentésük alapján kell áterjedniök; valamint a sok fonálú szőnyegben külső hatalom folytán kerültek össze a különböző színű fonalak, úgy itt belsőleg kell azoknak egymással összetartaniok. Ezen viszony csak a jelentés folytán állhat elő köztük s azért ez összetartás logikai szükségképpenisége nem szemlélhető, hanem csak gondolható.

Visszatérve a valóság fogalmára, azt ideális egységnek kell felfognunk, mely minden tekintetben elegendő önmagának; nevezni fogjuk *öntétnek*, mely szóval ki van fejezve egyfelől abszolút önállósága lét tekintetében, másfelől azon természete, hogy minden funkciójában csak magát fejti ki, magát teszi, azaz kihelyezi magát ideális elszántságából reális valóságba. S ezt nem idegen ok miatt, hanem belső szerkezetének szükségképpeniségevel teszi s ez az oka ama külső vonatkozásnak, melyet részei az ágtétek között észlelünk, s amely a *cél* neve alatt jött közhasználatba.⁴

Sok téves elmélet kapcsolódik e fogalomhoz; ugyanis a logikai célszerűség gondolatának hiányában azon feltűnő egybevágást, melyet bizonyos természeti tárgyak egyes részei között észleltek, ezen tárgy külső kialakulásától idegennek tekintették s az októrvény nyomása alatt egy a tárgyon kívül lévő okból magyarázták. Máskor meg a célt teremtőnek nézték, pedig ugyanezen célt a tárgy keletkezése előtt, azaz megvalósulása előtt valóságnak tekintették. Ebben rejlik a cél fogalmának alapantimoniája, melyet csak a logikai célszerűség fogalmával lehet megszüntetni. A célt vagy okozatnak lehet felfogni, vagy oknak.⁵ Első

¹ 98. §.

² Harmadik szakasz: Valóság és cél.

³ 99. §.

⁴ 100. §.

⁵ Ide tartozik a teológiai tanok közül a teizmus. Böhm ehelyütt megjegyzi, hogy a teizmus tanát nem akarja bolygatni. Részletesen leszámolt evvel még teológus korában, 1868-ban, amelyet a Dialektika bevezetésében tett kijelentése szerint önálló filozófiai fejlődéséhez számít. Dolgozata, melynek címe „Teizmus és panteizmus” s melyet az akkori teológiai Önképzőkör Érdemkönyvébe írt („A materialisztikus léleknevezet bírálata” c. értekezésével együtt), jelenleg a pozsonyi Ev. Teol. Akadémia Székács József-Körének tulajdonában van. Böhm az istenfogalom dialektikáját fejtegetve fentnevezett dolgozatában a teizmus logikai alapellenmondásait azon tévedéséből vezeti le, hogy az istent és világot két külön dolognak veszi s mégis a kettő között a szükségképpen egymáshoz való tartozás viszonyát állítja fel. — Becsületes és komoly filozófushoz illő magatartására vonatkozólag, mely nem félt a logikus következmények őszinte levonásától, igen jellemző itt található nyilatkozata: „Itt állok a teizmus szétszakadozott teste felett. Felteszem, hogy a tisztelt kör ezen boncolásomat nem fogja könnyelmű játéknak, vagy vallástalanságnak nevezni. Lelkiismeretem szabadsága nem engedi, hogy a keresztyénségnek egyházi tan szerinti magyarázatát elfogadjam; pedig az egyházi tan a tetteleg uralkodó keresztyénség. Elszomorodott szívvel nézem gyermekkori hitem romjait, mert ily világos, kézzelfogható ellenmondásokban megnyugodnom, szellemem énségi jellege nem engedi. Nincs itt más út, csak ama végzeteljes dilemma: vagy elvetem a keresztyénséget, mint magában ellenmondó tanfejléményt, vagy pedig az egyházi tant hamisnak valloam és az ő ellenmondásait más úton megfejttem, hogy ha el is veszteném az atyai szív malasztját, nyerjem a tiszta fogalom örökké tartó tiszta nyugalomát. S én meggyőződéseim szerint az utóbbit választottam.” (A Teológiai Önképzőkör Érdemkönyve 77. oldal, a rávonatkozó bírálatot lásd ugyanazon kör Jegyzőkönyvének 32 és 50. oldalán.)

esetben a cél az élő lény tevékenységének nem mozgatója, hanem a tevékenységnek eredménye s ez eredmény célszerű volta az előzményekből nem indokolható. Másik esetben a cél ellenmondó, mert egyrészt *causa sui*, másrészt pedig, mint nem létező mégis a valóságra hat s azt idomítani akarja, miáltal a valóságot magamagával ellenmondásba keveri. Mindezekből következik, hogy a cél, mint valóság, azaz realiztikus alakban nem gondolható, egészen idegen elem a létező fogalmában. Ezen nehézségek még inkább szaporodnak, ha a külső célszerűséget¹ is felvesszük gondolkodásunk keretébe. Az egymásra vonatkozás ténye idegenszerű elem az egymásra vonatkozó létezőkben. Hogy pl. bizonyos vidékeken a talaj és éghajlat, a növényzet, állatvilág s emberi műveltség egymás számára teremtvé látszanak, azt esetleg kölcsönhatásból nem lehet megérteni, azt egy tervből kell magyarázni. De ha a tervet, megvalósítása előtt is, valóságnak vesszük, akkor végtelenül bonyodalmas probléma előtt állunk.² A nehézség csak akkor tűnik el, ha az okoskodás útjából eltávolítva azt a két téves gondolatot, hogy a cél olyan valóság, mint az erő és hogy a cél a létesítő, előhozó valóság — a szubjektivizmus útjára térünk. Mert ha cél van, de nem mint létesítő, a valóságtól különálló tényező, akkor csak mint jelzője létezhetik a valóságnak. Azaz a cél a valóságnak bizonyos tulajdonságaiból elvont becslő meghatározás, mert reális eredete utáni kérdés teljesen értelmetlen. A kérdés már most: mely értelemben állítható a cél a valóságról? Ha a valóság, amelyet magunk körül látunk, a mi kivetített képünk, akkor annak célszerűsége az alanyi projekció célszerűségétől, vagyis annak akadálytalanságától függ. Ezért a világ célszerűségének oka az alanyban rejlik, az alanynak ezen hozzájárulása nélkül a világ célszerűsége üres szó, mert az alany nélkül ismerhető világ nincs. A tétel tehát így hangzik: a világ, megismerés szempontjából, célszerű az alanyra nézve azért, mert az alanynak vetülete, vagyis mert a világ (ismereti világ) a kifejlett alany. Mi alkotjuk meg a világ képét s azután csodálkozunk azon, hogy annak felismerésére képesek vagyunk. Mert ebben a felismerésben rejlik a világ ismereti célszerűsége. Ugyanezen szempontból kell az élő lények célszerűségét is tekinteni. Az élő lény az emberi felfogás számára célszerű, vagy az átismerésre alkalmas azért, mert annak a képét mi magunk vetítettük ki, vagyis, mert az élő lény, mint ismereti tárgy, csakis az alany vetülete. E vetületnek alkotó momentumait a lényeg kategóriájával egységbe foglaltuk s ez egységet a részekben kifejtve, azoknak teljesen megfelelőnek, vagyis célszerűen berendezettnek találjuk. A külső célszerűség meg bizonyos oki cselekvésben nyeri kifejezését, melyet egyik tényező a másikkal szemben kifejt. A világi tényezők célszerűségének felismerése ennél fogva attól függ, bírjuk-e a tényezők közt az okszerű hálózatot létesíteni, illetőleg kivetíteni. S amennyiben ezen hálózat megalkotására képes a mi elménk, annyiban a világot egyes tényezőiben, egységes alakzataiban s ezeknek egymásközi viszonyaiban elménkhöz alkalmazottnak, az elme s világa közti viszonyt célszerűnek tekintjük.

A valóság tehát minden izetskéjében célszerű, mert önmagát fenntartja, egyrészt mint egyest, amikor sokszor célellesnek látszik megromlása, másrészt, mint egészet, mikor az egyesnek megromlása az eddig ismert terv szerint, melyet a valóságban átértettünk, nem igazolható. A mi világunk mindenkor célszerűnek fog mutatkozni, ha a szülő ok és okozata, vagy az indok és okozata közti viszonyt megfordítva tekintjük. Akkor ugyanis az okozat az okra határozó befolyást gyakorol, miáltal az ok és okozat egységbe olvadnak össze s célszerű valósággá nemesülnek. Csak akkor lépnek elő a célszerűségben tudományos problémák, ha a célt okozatnak tekintjük. E problémák a következő kategóriák alá sorakoznak:

1. A célszerű lény fejlődési menete, a fejlődés fokozatos lépései s gyorsasági törvényei adják az első pozitív feladatot.

2. Az élő lények funkciói, melyeket az élő lény szervezete okilag hoz elő, ezen szervekkel milyen módon függnek össze? ez a második kategória.

3. Milyen indoki viszony van az ember világának egyes képei (tárgyai) között? A külső célszerűség ezen kipuhatólása képezi a harmadik kategóriát.³

Végül⁴ mivel a dialektika keretébe több reális problémát felvenni nem lehet, tekintsük át az eddigi fejtegetéseket a központi probléma körül csoportosítva a többi. — A filozófia célja a valóság magyarázata; a valóságban, melyet az emberi elme megérteni, azaz öntudatosan utánképezni akar, nem látunk egyebet, mint az általunk nemtudatos kényszerűséggel kihelyezett képet.⁵ Minthogy tehát az ember világa az ő

¹ „Belső célszerűség abban áll elvileg, hogy valamely eredmény elérésére alkalmas tényezők vannak az élő lényben összekapcsolva. Mikor azonban ezen cél nincs magában az egyesben, hanem másban, akkor e két egyes között oly viszonyt észlelünk, mely az egyiknek a másikhoz alkalmazottságát fejezi ki s ilyenkor *külső célszerűséggel* van dolgunk.”

² 101—103. §.

³ 104—105. §.

⁴ Negyedik szakasz: Összefoglalás.

⁵ 106. §.

képeiben rejlik, ezen képeket pedig az ember maga formálja s vetíti ki, azért azon tényezők, melyeknek közreműködése a világkép megszerkesztésénél nélkülözhetetlen, egyenesen az ember világát alkotó funkcióknak tekintendők. A világ képe ezen tényezők munkájának eredménye. Minthogy azonban az ismerés az öntudatlanul megalkotott világképnek öntudatos utánképzésében áll, azért ezen tényezőktől nemcsak a világképnek öntudatos megszerkesztése, hanem ugyanannak öntudatos utánképzése is van feltételezve. S így ami a világ keletkezésének feltétele, ugyanaz az ismerésnek, vagy a világkép utánképzésének s megértésének is feltételévé lett. Ily tényezők közül elsősorban azt kell elismerni, melytől minden világkép alkotása egyenesen függ, t.i. a cselekvést és annak egyetemes törvényét, az oktörvényt, melynek alapján végzi tevékenységét a térben és időben rendező szemléleti funkció (létezési mechanizmus). De az ismerés éppúgy feltesz az alany részéről logikai feltételeket, mint a létezés felteszi a szemlélő funkciókat; ilyen logikai előzménye minden ismerésnek az, hogy a valóság cselekvő s így változó; éppúgy logikai feltétele az, hogy a változásban bizonyos részek állandók legyenek (a lényeg); szükséges, hogy ezen cselekvés számára valami valóságot tegyünk fel (anyag, erő, szellem); szükséges végre, hogy a valóságot tagoltnak, vagyis célszerűnek gondoljuk (ismerő mechanizmus).

A dialektika ezen végfunkciók kritikai fejtegetése, még pedig szubjektivisztikus irányban, mert nem azt vizsgálta: mik eme tényezők a külsőben, hanem azt: milyeneknek kell ezen funkciókat felfogni, hogy a valóságnak általunk ismert képét megszerkeszteni képesek legyenek. Azáltal, hogy ezen funkciókat az emberi szellemben lelte meg, a metafizikai problémákat ismeretelméleti problémákká változtatta.¹ A világ képe s megérthetése az alany-tárgy megválásában keresendő. A cselekvés a kivetítés, a szabályozó törvény az oktörvény. Az alanyra nézve a kép okozata s így a világ az alannal, mint abszolút okkal, oki viszonyban áll. Ez pedig az öntudat azonosságában s az ebből folyó önfenntartásban áll előttünk. Az öntudat minden kép által azonosságát veszélyeztetve érzi, azért e kép ellen a maga lényegét (mely szemlélés) kifejti s ezzel a képet magától eltávolítja s így magával szembesíti. Ennyiben a kivetített kép (tárgy) az alany okozata. Valahányszor ezen képeken változást észlel az alany, nemtudatos reflex munkával e változást egy más képre hárítja, vagyis a változás számára más képben okot keres. Különbséget kell azonban tennünk az előállító cselekvést tevő indító ok s a tartalmat adó forrás, a szülő ok között; az alany az ő világának nem indoka, hanem szülő oka s az egész világ az alany funkcióiból állónak képzelendő.² A szemlélő funkcióban, mely a tárgyat az alannal szembesíti, kell keresnünk a tér eredetét. A tért ezen szemlélő funkció képe gyanánt fogjuk fel, melyet ő maga alkot magáról, mint egységes funkcióról. A térben elrendezett és oki száakkal egymáshoz fűzött képek változásai a szemlélő öntudat korlátoltsága folytán abban nem egyszerre idéznek elő visszahatást, mellyel azokat magával szembesíti, hanem azt egyes tettekre készítetik. Ez egyes tettek sorának szemlélete adja azt, amit időnek nevezünk. Az idő nem rejlik az ismerettől független valóban, hanem a mi objektív világunkban, mint egymásután öntudatba lépő képekben s ezeknek viszonyát a szemléléshez jelzi. — E három ismereti forma (okság, tér, idő) nem szól a mi ismereti világunkon túl, de ezen belül mindenhol érvényes s az eszmélő alany azokat mindenben megtalálja, mert hiszen ő volt az, aki szemlélete által az egyes képek számára a tért és a helyet teremtette, aki szemlélete alapján az oki száakat vontta meg köztük s változásait az idő sorában berendezte. Mindezek tehát a létezési mechanizmus nyomai, melyeket ereje a mi világunk képén hagyott s annyiban ezek a létnek általános szemléleti formái, az ismerésnek (mennyiben az a szemléletre szól) nélkülözhetetlen feltételei.³

Miként alakulnak ily módon az egészen alanyi képek objektív érvényű, minket kötelező s kötve tartó világképpé? Valamennyinek logikai feltétele az, hogy bizonyos cselekvés történjék. A világ keletkezik az alany kivetítő szemlélete, azaz cselekvés által; a képeket okilag fűzzük össze cselekvés által; tér és idő szemlélésnek, azaz cselekvésnek eredményei. Valamennyi eddigi alakzat megértéséhez ennél fogva a *cselekvés* a logikai alapfeltétel. — Az egyetlen eddig ismeretes cselekvés, a szemlélés, előttünk mindenkor változásnak jelentkezik. A tényező változik, de azért mégis megmarad ugyanazon tényezőnek, ami volt s a változás problémájaként előttünk áll az a tétel, hogy az állandó változik. A változást két elemre bontottuk fel s azt mondtuk, hogy a változás gondolatában két funkció szükségképpen összekerülésével van dolgunk. Amit kivetítünk, az állandó; de az állandóról szól a cselekvés, mint önfenntartás s így a változás csak szintetikus egysége két olyan funkciónak, mely minden ismerésnél kénytelenséggel kerül össze. A változás tehát nem szemléleti tény, hanem értelmi pótlék, mellyel a valóságot az oktörvény értelmében megtoldjuk, hogy annak előtünését az öntudatban megérthessük. A változás és belső mozgás csak mint értelmi pótlék, mint ok toldatik a tünemények megfigyelt sorához s minthogy ezen megtoldás nélkül a világ érthetetlen, azért a változás és mozgás tényleges funkció a mi ismeretünkben s reális tényező a mi világunkban.⁴

¹ 107. §.

² 108. §.

³ 109. §.

⁴ 110. §.

A változó tünetények sorát mi csak az általunk szegzett képen észleljük. Az A szegzett képbe átvisszük annak x változását s ezen állandóságot, mely az x változást hozta létre magából, *lényegnek* nevezzük. A lényeg tehát gyökerét a szemléletben bírja, de a cselekvés momentumát is magába zárja. Az értelmi és szemléleti funkcióknak ezen egybevetítése képezi a lényegnek rejtelmét, s mivel azoknak a valóságban kell egyesülniök, hogy számunkra a valóság általában létezzék, azért minden dologban lényegre keresünk, mely mintegy háttere annak, amit a szemlélet szegez, mennyiben éppen az értelmi cselekvő vonás az, amit szemlélünk. A lényegben tehát nem látunk egyebet, mint egy vonást, melyet szemléletünk s értelmünk minden tárgyias képben létesít. Következésképp lényeg és tünetény egy és ugyanaz, de különböző oldalról tekintve.¹ Amennyiben a lényegre ismereti tárgyat tekintjük, annyiban térben lévőnek, kiterjedtnek, részekből állónak kell szemlélünk; amennyiben pedig a cselekvés jelzőjével ruházzuk fel, annyiban azt a szemlélet korlátaitól, tehát szakadozottságtól és folytonosságtól ment cselekvőnek vesszük. Az első felfogás szerint a lényeg az anyag, a második szerint a lényeg az erő. A lényegnek ezen két határozománya együtt jár. Az anyag erő nélkül annyi, mint lét tartalom nélkül; az erő anyag nélkül annyi, mint tartalom lét nélkül. Az anyag és erő problémája e szintetikus ítéletbe foglalható: az anyag erős. Az anyag és erő fogalmában nem találunk egyebet, mint a valóság megszerkesztéséhez általánosságban szükséges funkciókat, melyeknek nemtudatos szintézise képezi a valóság fogalmát; az anyag és erő tartalmára vonatkozólag pedig mondhatjuk, hogy nincs anyag általában, hanem vannak különböző tartalmú, azaz jelentésű és így természetű s lényegű erők.² Mi tehát azon valóság, mely hol anyagnak, hol erőnek jelentkezik? Sem az erő, sem az anyag általános fogalma erre feleletet nem adhat.

A magyarázat közvetlenül érthető alapelvei saját magunkat alkotó momentumok kell, hogy legyenek, mely — mint minden eddigi formai funkciók — a mi szellemünk szervezetében rejlenek. Annálfogva a lényeg, anyag és erő tartalma ezen szellemi meghatározásokban keresendő s az alany világa, ismereti tekintetben, soha sem lehet más, mint éppen ezen adatoknak az eddig fejtegetett formai funkciók által eszközölt szintetikus egyesítése. Ezen adatokat pedig, amennyiben bennük szükségképpeniséggel a cselekvést gondoljuk, szellemi erőnek, azaz kifejlésüket egy ösztönző indok alapján eszközölt valóságoknak gondoljuk; az ilyen valóságot pedig *ösztönnek* nevezzük. Az önkénytelen egységbe olvasztott s a térben fixszírozott ösztöni csoportozatok képezik azon valóságokat, melyeket mi tárgyaknak nevezzük. Ilyen tárgyat pedig, tekintve abszolút eredetlenségét s így létbeli teljes függetlenségét, *öntétnek* nevezzük, melyből az értelem az azt alkotó tényezőket mindenkor analízis által kiemelheti, s mivel azok a szellemet alkotó tényezők, maradék nélkül megismerheti.

Minden magában tagolt egység, azaz élő lény csak magamagát tartja fenn s annyiban magának célja vagyis öncél. Itt a célnak összefüggése a lényeg és ok kategóriájával; ezen belső logikai célszerűség felderítése az ismerés nagy feladata.

S evvel kutatásunk visszatért oda, ahonnan kezdetét vette s dialektikai hosszú utunkról azt a tapasztalatot hozzuk haza, hogy a világot megérthetjük ugyan, de a világ mindenkinek csak egyéni világa s nem az, amelynek titkairól a metafizika évezredek óta igyekezett a fátyolt föllebbenteni — sikertelenül.³

Azon tényezők, melyeket a dialektika fejtegetett, minden létnek általános tulajdonítmányait képezik s éppen ezért joggal nevezhetjük azokat kategóriáknak; táblázatuk a következő:

I. *A szemlélet kategóriái*, melyek minden tárgyra kivétel nélkül szólnak s annak létformáit képezik.

1. A tér és terjedtség.

2. Az idő és egymásutánosság.

II. *Az értelmi kategóriái*, melyek minden tárgy tartalmának alapvonását képezik.

1. Cselekvés (ok).

2. Változás (okozat).

III. *Vegyes kategóriák*, melyek az előbbi kettőnek összeműködését jelzik s annyiban a valóságban mindig előfordulnak s azt alkotják.

1. Az állandó cselekvő (idő és ok) vagy lényeg.

2. A változó cselekvő (idő és okozat) vagy tünetény (mozgás).

3. A szemlélt cselekvő (tér és ok) vagy anyag.

4. A gondolt szemlélet (térbeli ok) vagy erő.

¹ 111. §.

² 112. §.

³ 113. §.

5. Ez összes kategóriák egysége: a cél, amennyiben térbeli, állandó, cselekvő, lényeges, tüneményeket előhozó, terjedt és erő, még pedig közvetlenül ismeretes, azaz szellemi tartalmú erő vagy ösztön. — Látnivaló, hogy a mi világunk igen egyszerű tényezőknek köszöni lételetét s hogy e világnak megértése ezen egyszerű funkciók megértésétől függ.¹

Ime a Dialektika, melyet akkori bírálója, Schmitt Jenő „a jövőre nézve csak történelmi értékkel bíró”-nak ítelt. Ugylátszik a bíráló nagyon is a maga és álláspontja nevében szólt ezúttal. Mert elhisszük, hogy Schmitt Jenőre nézve e könyvnek csak történelmi értéke van; de hogy a jövőre nézve is csak az, azt kétségbe vonjuk. Hiszen a rendszerre, mely belőle fakadt, nem lehet lekicsinyléssel alkalmazni ez ítéletet, hogy csak történelmi értékkel bír. Pedig a maga nagy eredményeit csak az első kötet után vonhatta le Böhm, az annyira lekicsinylett első kötet után. Ő maga is szívesen hangsúlyozta ezt mindvégig. „Az Ember és Világa” II. részének (Szellem élete) előszójában azt mondja, hogy e kötet azon alapkoncepciónak kifejtése, melyet az I. részben az „öntét” neve alatt foglalt össze; a III. rész (Értéktan) előszójában boldognak vallja magát, hogy Kant fundamentális gondolatát, a projekció fogalmát megértette, mert úgy észleli, hogy az angol, francia és német írók, ezek között maga Wundt V. is „a szellem életének megértéséhez erre kénytelenek rekurrrálni s én büszke vagyok arra, hogy mindezeket megelőzőleg már 1883-ban a „Dialektikában” ezt a fogalmat állítottam a magyarázat középpontjába. Igaz, hogy nálunk kevesen értették meg, de most majd megértik — idegenektől!” IV. részében (Logikai érték tana 378. old.) ezt mondja: „minden eddigi munkám a „Dialektiká”-ban először hirdetett gondolatnak merev és makacs megőrzését mutatja.” — És Böhmnek erről a könyvről kellett éreznie a legkeserítőbben, hogy agyonhallgatták.

¹ 114. §.

5. BÖHM KÁROLY LÉLEKTANA.

IRTA :

DR. VARGA BÉLA.

„Az Ember és Világa” c. mű második kötete tartalmazza a nagy koncepciónak lélektani részét, mely bámulatos mélységgel, bőséges és hű megfigyelések alapján hatol be az emberi élet legrejtettebb viszonyaiba s mint ilyen, nemcsak a filozófus, hanem minden gondolkodó s önmagát megfigyelni szerető ember méltó érdeklődésére tarthat számot.

Az első kötetben: a dialektikában biztos ismeretelméleti alapokon haladva megállapította szerzőnk, hogy az öntudat az a centrális valóság, honnan ismerésünk összes számai kiindulnak, s ahová visszatérnek; az egyetlen archimedesi pont, melybe metafizikai nehézségek nélkül megvetheti lábát az emberi szellem az őt folyton érő támadások ellenében is. De nehogy félreértsen valaki az előbb csak képletesen használt „pont” kifejezéseért, mert az öntudat nem metafizikai entitás, hanem örök tevékenység, örök cselekvés s létének megnyilatkozása éppen azon tevékenységben rejlik, hogy magát állítja a vele szemben álló „Nem-én” ellenében. Sőt megvan az a csodálatos, de mindenkitől könnyen érthető és tapasztalt sajátsága, hogy önmagát is szembesíti magával. Az öntudat élete tehát folytonos feszültség a hozzátartozó Nem-énnel szemben, s minthogy e két tag közül egyik sem lehet el a másik nélkül, azért szükségképpen zárt egységet alkotnak. Ezen zárt egységet Böhm „öntét”-nek nevezi s ennek alkotó részeit teszi most vizsgálat tárgyává s a pontos analízis szédületes gazdag részletezésével konstruálja meg az öntét alkatát az anyaméhben rejlő pete megtermékenyítésétől kezdve az öntudatos szellem legfelsőbb működéséig, hol már a szeretet ideálját igyekszik megvalósítani a benne rejlő szabadság útján. Ezen óriási út megtevéséhez az emberi élet megnyilvánulásának minden lehető oldalról való ismerése szükséges, kezdve az anatómiai és fiziológiai adatoktól az erkölcsi jellem kialakulásáig s ezért szerzőnk hatalmas tudományos és életismerettel fog munkájához, leszáll a filozófiai magaslatról s elmerül az élet termékeny bathosába; nagy türelemmel járja be a zeg-zugos völgyeket, hogy biztosan megépítse részleteiben is az alapot nagy koncepciójának jövődő folytatásához, s hogy bebizonyítsa alaptételeinek élettől duzzadó, lüktető voltát a mindenki által közvetlenül megélt élmények alapján.

Böhm a lélektant önálló tudománynak tekinti s ennek határait és specifikus feladatait, ha külön munkában nem is, de saját lélektani munkásságával megállapította. A lélektan tárgya *a közvetlen tapasztalat*, módszere *a belső megfigyelés* s azért lélektani törvények csak ennek alapján nyerhetők. Az anatómiai és fiziológiai adatok szükségesek a lelki élet törvényeinek magyarázatánál, de azokból kiindulni nem lehet. Közvetlenül ismeretes csak az öntudat előtt fellépő képek jelentése s azért ezekből kell kiindulni. Ezt pedig csak a belső megfigyelés útján rekonstruálhatjuk, mert hiszen ez az egyetlen forrás, ahonnan az érzékek munkáját is megérthetjük, s amely visszás volna a fül szerkezetét a hallás közvetlen ismerete nélkül megérteni akarni, épp oly visszás volna azon eljárás, csak nagyobb mérvben, mely az ember egészét külső szerkezetéből próbálná megközelíteni. Csak belső megélésünk garantirozza a tényt, ez értheti meg az öntudat közvetlen adatait, melyekhez csak második sorban csatlakozhatnak a szemléleti képek, vagyis a tevékenység anatómiai székhelyei. A fiziológia magyarázatai legfeljebb szemléltető segédeszközök, de nem végleges magyarázat. A lélektannak *a való* embert kell megértenie, nem pedig az absztrakció által ketté hasított feleít, — azért az emberi test szervezetét és funkcióit épp úgy figyelemmel kell átvizsgálania, mint szellemi tevékenységeit.

Az anatómia és fiziológia az egyiknek, a pszichológiai a másikkal absztrakt s éppen azért félszeg, egyoldalú fejtegetése s ezért ezen kettő konkrét egyesítését kell, hogy célozza az a tudomány, mely a szellemi élet jelenségeinek vizsgálatát tűzte ki feladatául. Ezt nevezi Böhm *szellemtannak* (pneumatológia).

Böhmnek, az előbbieken vázolt lélektani álláspontját napjaink fényesen igazolják. Wundt a fiziológiai lélektannak sok tekintetben fontos, de legtöbbször élettelen sémenjeit a néplélek gazdag adataival pótolja ujabban s több helyütt kifejezését adja annak, hogy a két diszciplína szerencsés egyesítése szolgáland az egyes és a társadalom belső lelki fejlődésének megértéséhez. James az amerikai pszichológusok korifeusa pedig szintén a szellem életének eleven képét igyekszik megrajzolni a „Principles”-ben, s hogy felfogás dolgában mennyire közel áll Böhm Károlyhoz, azt csak „The stream of thought” című fejezete is eléggé mutatja (I. K. IX. F.) A szellem való életének ezen átértését célozza Baldwin „Mental development etc.” című nagy műve. Ugyancsak az ő „Social and ethical interpretations” c. műve a szociológiai alakulatokat tisztán ezen pneumatológiai álláspontból vizsgálja. Kantnak (Anthropologie) s később a német idealizmusnak lélektani törekvései (Hegel: Phänomenologie; valamint Fichte) az anatómiai és fiziológiai kutatások után megizmosodva és elmélyedve látszanak megújítani, hogy bepillantassunk a szellem életének és fejlődésének legmélyére.

I.

Az öntudat, mint említettük, folytonos tevékenység, azon ingerek ellen, melyek a külvilágból reáhatnak. Hogy egységét megőrizze, kénytelen magáról minden idegen hatást elhárítani, magából úgyszólván kivetíteni. Ezen kivetítés, az öntét fejlettségével mind több irányú, több ágú lesz úgy, hogy bátran ki lehet mondani, hogy a szellem egész fejlődése és élete folytonos kivetítés, projekció s maga a külvilág nem

egyéb, mint a szellem projektuma. A fejlődés ezen formája már a petében megkezdődik, midőn mindjárt a megtermékenyítés után barázdákat kap s lassan-lassan kezdi kialakítani magát az idegrendszerben. Az idegrendszer maga voltaképpen szemléleti alakja az öntétnek; az idegfonalak a vetítés irányai, a test minden egyéb része pedig a vetítés végkészülékei. A projekció gondolata azonban ott válik tulajdonképpen a szellem életének fentartó aktusává, mikor az öntudat annyira fejlődött, hogy a mástól elváljék. Ezen dirempció meglehetősen lassú folyamat, csak később válik meg öntudatosan az alany a tárgytól; ettől kezdve azonban az én folytonos kivetítés és szegzés útján rendezzi a mást a térben, s ha végleg nem is uralkodik fölötte, de határozott befolyást gyakorol annak életére. Ezen befolyás eklatáns bizonyítéka annak, hogy az Én való tényező s nem absztrakció.

Nem mulaszthatjuk el itt megemlíteni, hogy Böhmnek projekcióról szóló tana az öntudat problémája mellett legfontosabb az ő rendszerének megértésére. Maga az öntudat a projekcióban él, ez az az életforma, melyben a szellem magát megvalósítja. Olyan ez a szellem életében, mint a vérkeringés az organikus életben. A projekció az öntudat mellett a világ magyarázatra nézve olyan szükséges fogalom, mely nélkül a szellem életének megértése lehetetlen. Már első kötetében a magyarázat alapfogalmává teszi a projekciót, s hogy tényleg így van, azt ismeretelméletében épp úgy, mint az értékelméletben fényesen bebizonyította. A projekció gondolata ugyanis minden idők és korok filozófiájának három kardinális vitás kérdését oldotta meg. Először a noumenon és fenemenon bonyodalmait megszünteti, amennyiben ezen az állásponton ismereti tárgy a nemtudatosan projiciált kép. A szellem t.i. nemtudatos kényszerűséggel vetíti ki magából a ráható hatásokat úgy, hogy midőn valamely ismereti tárgyat figyelmünk középpontjába állítunk, az már voltaképpen a saját alkotásunk, nem feledve el, hogy ezen kihelyezett képben tárgyas vonások is vannak, melyek annak az öntudattól való függetlenségét bizonyítják. Tény azonban csak az, hogy az ismereti tárgy más nem lehet, mint a nemtudatosan kihelyezett alanyi kép.

A projekció alapján megfejtendő másodsor a test és lélek dualizmusának évezredes problémája. A tapasztalat nem az, hogy van külön test és külön lélek, hanem az, hogy van egységes ember. A szellemtannak ezt az egységes embert kell vizsgálata tárgyává tennie, hogy az öntét fogalmát megértesse s ezért meg kell, hogy szüntesse a fiziológiai (testi) és pszichológiai (lelki) funkciók merev ellentétbehelyezését. Azért mindjárt a bevezetés kimutatja, hogy ismeretileg (gnosztice) a test és lélek nem két valóság, hanem két különböző tartalmú képsorozat, miért is dualizmust állítani köztük — metafizika. Ezen két képsor egyikének jellemzője a kiterjedés és mozgás, a másiké a közvetlenül ismeretes tevékenységek jelentése. Amott a testi alak egysége, minden érzéki tulajdonságaival, a részletek folytonos mozgása, cseréje, s így más meg más alakú érzéki tulajdonságok képei tűnnek fel, emitt a részek jelentése, az egység fenntartására való vonatkozása, az öröm és fájdalom kíséretével, ami szemünkbe ötlük. Ezen két sor pedig egymástól elválaszthatatlan. Egységük alapja a projekcióban rejlik. A valóság csak a kettő egységében, az ember öntétében létezik; magukban sem az egyik, sem a másik nincsen, csak a szemléltőre nézve esnek szét, de úgy, hogy folyton összeolvadnak konkrét egységgé. Az ismeretelmélet igen jól tudja, hogy itt kétféle tudatténnyel, úgymint érzéki és értelmi ismeréssel van dolgunk s azontúl az ismerés sürgetését céltalannak találja. Az anyag atomusainak önjelentése az ismeretre nézve épp oly megközelíthetetlen, mint a szellemé — ha attól eltekintünk, amit mindketten az öntudatnak közvetlen tény gyanánt szolgáltatnak.

Megemlíthetjük végül, hogy a projekció fogalmával sikerült Böhm Károlynak az érték problémáját a világmagyarázattal közvetlen szoros összefüggésbe hozni, ami a világirodalomban különleges helyet biztosít számára.

A filozófiának nála két félgömjé van: a való világ képe (ontológia) és a kellő világ ideálja (deontológia). Az első a szellem tartalmának öntudatlan kifejtése, mely egyes fokokon át kísérhető lépcsőről-lépésre (amire a lélektannak kell ügyet vetnie); a másik a kifejlő szellem önmagára ügyelése, a reflexió, mely minden lépést egy-egy érzéssel kíséri; a szellemnek ezen önmagára való reflektálásában rejlik az érték fogalmának gyökere. Minthogy az Én ezen *másra* való reflexiójának alapja az önállításban rejlik, azért az önállítás öntudatos lényeknél egyjelentésű az önérték megérzésével. Amit az oxgén elem tesz, mikor más anyagot eléget, az pusztán ontológiai termékenység; ha ezen akcióban önmagára eszmélne, akkor erejében, akadálytalan győztes voltában örömet lelné s ez erőérzetben magát megbecsülné, azaz értéket tulajdonítana magának. Azt már tudjuk, hogy az objektív képek is az önállításból erednek s így világos, hogy a való világ képe s önmagunk értéke egyformán a projekcióra vezet vissza, csak hogy amott a tartalom alakul ki lényeggé és okká, emitt pedig ugyanazon tartalom megszereti magát s ezáltal dicsfényt lövel rá, azon képre, melyet önmagáról alkotott. Azért van ennél fogva az Énnek értéke, mert a maga erejéről tudomást szerezhet.

A projekció fogalmának ezen a szellem egész életére kiható nagy fontosságát az irodalomban csak most kezdik belátni, holott Böhm Károly már 1883-ban e fogalmat állította a magyarázat középpontjába.

Schuppe csak legújában (Grundriss der Erkenntnistheorie und Logik 1910. c. művében) látja be a projekció tanának fontosságát (holott a név maga már Logikájában 1878. is előfordul) s belátja (i.m. 15. lap),

hogy „Die Subjektivität der Empfindungen macht die Lehre von der Projection notwendig.” Wundt a „Völker Psychologie”-ban több helyt a projekció fogalmához kénytelen fordulni a szellemi élet természetének megértésénél; az újabb amerikai pszichológusok (Baldwin, Royce) többé-kevésbé szintén felismerték fontosságát s nemcsak az egyesek szellemi fejlődésének, hanem a társadalom lélektani alkatának vizsgálatánál is kezdik belátni alapvető fontosságát.

*

S ezzel rátérünk tulajdonképpeni feladatunkra, a lélektan alapelveinek ismertetésére, ami az eddigiek értelmében egyjelentésű az öntét kifejlésének és alkotó részeinek vizsgálatával.

Az öntét reális alakja a pete, melyből a megtermékenyítés után fokozatos differenciálódás útján alakul ki az idegrendszer. Az idegrendszer maga tehát szemléleti alakja a petéből, mint központból kifejtett kerületi tárgynak; tevékenysége pedig a vetítés (projekció) akár a kerületről a középpont felé halad, akár megfordítva. Öntudatunk minden idegváltozást magából a kerület felé vetít s így az egész idegrendszer projekció rendszer, melyben három mozzanatot különböztetünk meg: 1) a vetítő centrumot, 2) a vetítő pályáját és 3) a vetítés határát. Ezen határ felé pedig jelentkeznek azon eltérő alakzatok, melyeket az egyes ösztönöknél, illetve rendszereknél észlelhetünk.

Az öntét tagoltságában 4-féle alapösztönre bukkanunk. 1) az éltető ösztönre, 2) a mozgató, 3) a képező, 4) a nemző ösztönre. Ezen négy ösztön külön rendszerek szemléleti alakjában lép fel, melyeknek lényege a megfelelő idegzet, végkészüléke pedig az idegrendszer által vezérelt különféle testi szervek. E négy rendszer az öntét egységessége folytán a legszorosabb egymásmellettségi, de egyúttal célszerűségi viszonyban is áll egymással.

Az éltető ösztön testileg az a) emésztő, b) vérképző rendszerben fejtik ki. Célja: állandó ösztönzőül s táplálólul szolgálni az öntét összes funkcióinak s maga magának. A mozgató ösztön külső kifejezését az izomrendszer mutatja. Célja: a mozgás, vagyis belső állapotok kihelyezése a külsőbe, legyen ez a külső akár testünk, akár az azon túl fekvő külvilág. Képező ösztön néven azokat értjük, melyeknek funkciója a külvilág utánképzése mindennemű alakban. Három csoportra válnak szét, úgymint a) érzéki, b) értelmi és c) az öntudat ösztönére.

Kérdés már most, hogy az egyes ösztönök milyen általános formában fejtik ki tevékenységüket. Az ösztönök minden ingerlésre tért szerezni, azaz kifejleni törekeshetnek. Ezen kifejlés vagy kivetítés nem egyéb, mint az ösztön visszahatása a reátörtént hatás ellenében. A tevékenység tehát ráhatás és visszahatás formájában történik s ennél fogva visszatérő, reflex tevékenység; az ember minden tevékenysége ingerek elleni visszahatás s annyiban végig reflexív természetű. A reflex mozdulatokat a célszerűség és kénytelenség jellemzi. Célszerűségük az állatnál és az embernél egyaránt szembetűnő, különösen a védelem- és önmegtartásra irányuló mozdulatokban, hasonlóképpen kénytelenségük is számtalan esetben tapasztalható (pl. a pupilla összehúzódásánál stb.)

A reflexmozdulatok egyfelől magának az illető ösztönnek fenntartására vonatkoznak, másfelől azonban, minthogy az ösztönök egymással is szoros összefüggésben állanak, megtörténhetik, hogy egyik a másik reflexéből nyeri az erőt saját magának állítására. Az ösztönök ezen kölcsönös kihatását átsugárzásnak nevezzük. Minden ösztön megvalósíthatja magát önmagában (főzik) és egy más ösztönben (ez az átsugárzási sik).

Az eddigi fejtegetések alapján könnyen belátható, hogy az öntét tevékenységének eredménye és végcélja = az önfentartás, mely éppúgy vonatkozik az egész öntétre, mint egyes alkotó részeire, tehát az Énre és Neménre egyaránt.

Az öntét első önfentartási ténye az Én és Nemén szétválása; ezt követi a Nemén különödése, melyet reflexív munkának ismertünk fel, amelynek eredménye az, hogy az ösztön folyton bőségesebb tagosodást ölt magára. Ez a bővülés folytonos projekció az inger ellenében. A projekció ennél fogva evolúció, fejlődés s e kifejlés az ösztön megvalósulása; kiindulása a centrum, határa azon sík, ahová az ösztön tartalmát kivetíti. A kihelyezés megakasztása az öntét tevékenységének megakasztása, mely ellen azonban önerejével minden esetben a maga lényegét kifejtetni törekszik. A megakasztással szemben annál fogva az ösztön ereje mindig projekcióban nyilvánul, mely annak megszüntetését s így az ösztönnek valóban helyreállítását célozza. Ez a restitúció, amely az ösztön projektív kifejlésével azonos, az ösztön objektív kielégedésének nevezhető.

A kielégedés ezen folyamata azonban szoros vonatkozásban áll az öntét másik felével, az öntudattal is. Az öntudatban magában tartalom nem lévén, egész tevékenysége az önállításban s így mindannak elhárításában áll, ami ennek útját állhatná. E kép az öntudat szerepe kizárólag az igazgatás és megindítás funkciójában áll s éppen ezért igen nagy fontosságú az öntét objektív kielégedésére nézve is. Ha az ösztön tevékenysége megakad, akkor az öntudat ezen megakasztást, mint saját állapotát megérzi s természete

szerint tőle szabadulni óhajt. Ezen szabadulás két lépéshez van kötve: 1) az öntudat mindenekelőtt a maga azonosságát őrzi meg azáltal, hogy a megakasztó ösztönt magából kihelyezi; 2) az ösztön egyensúlyozását megindítja. Mindezekből világos, hogy az öntét végcélja a kielégedés, ez pedig nem egyéb, mint az öntét kifejlése s öntudatos alakká változása annak, ami az ösztönök természeti tartalmát képezi öntudatlanul.

Hogy a nemtudatosban rejlő ezen tartalom megvalósulhasson, arra a külvilágból jövő bizonyos ingerlés szükséges. Ennek a külső ingernek hatása folytán keletkezik a tárgy képe mibennünk, amely — amennyiben az ösztön bizonyos részét öntudatosná teszi — az ösztön részszerű megnyilvánulása az öntudat előtt.

II.

A szellemtan második szakasza az előbbieken kimutatott ösztönök egymásrahatását tárgyalja. Minthogy az öntét egységes, világos, hogy az egyes ösztönök nem elszigetelten állanak egymás mellett, hanem azon szoros kapcsolatnál fogva, mely közöttük fennáll, egymásra is hatnak, egymásba úgyszólván áttérjednek, hogy így együttesen szolgálhassák azon célt, melynek megvalósítása feladatuk, s amely — mint az előbbieken látható volt — az egész öntét kielégedése. Szerző az ösztönök ezen egymásra hatását minden fázisában pontos és részletes kutatás tárgyává teszi s kimutatja, hogy a vonatkozások alapja az anatómiai szerkezetben, valamint a fiziológiai funkciók viszonyosságában is megtalálható. S ezen alapozás után bizton megmagyarázható az öntudatos vonatkozások értelme, melyeknek kutatása fényt vet a szellem életének bonyolult, csodás gazdagságára.

A fejtegetések folyamán bizonyossá válik, hogy az ösztönök közötti vonatkozások tagadhatatlan tények, melyeknek külső anatómiai kifejezésük s belső fiziológiai jelentésük is van. S ezen szakasznak nagy érdeme a többek között éppen ezen alapok felmutatásában áll; az egész rendszere pedig fontos azért, mert az ember s így az öntét egységes voltát, nemcsak pszichológiai, hanem természettudományi alapon is bebizonyítja. Az ösztönök vonatkozásának értelme az, hogy az egyiknek változása a másikban is megfelelő változást hoz létre, vagyis hogy közöttük kölcsönhatás viszonya áll fenn. Ez azonban nem azt jelenti, hogy az egyik ösztön a másikba áthatolna, hanem, hogy az egyik izgalma, ingereltsége áttérjed a másikra. Ezen áttérjedés következtében az ösztönök egymást úgyszólván kölcsönösen segítik az öntétet érő bármily inger elhárításában, s ha egyik a maga erejéből nem képes ezen feladatának eleget tenni, akkor más ösztönök erőtlenségét kénytelen igénybe venni.

Kérdés már most, hogy ezen kölcsönhatásnak, mint az ösztön lételeményének mi az értelme és törvénye? Az egymásrahatásnak alaptörvénye az egyes ösztönre éppenúgy, mint az egész öntétre nézve: az önfentartás törvénye, mely az ősfokon a hiány és kielégedés formájában folyik le. Az állatnál minden hiány végső elemzésben az éltető ösztön kötöttsége s ennél fogva minden tevékenység ezen ösztön hiányának megszüntetésére van irányítva. Az éltető ösztön kötöttsége és a pótló mozdulat képezik azon két határpontot, melyen belül az állat minden egyéb ösztöni nyilvánulása elhelyezhető. Az ösztönök haladását ezen két határpont között a nagy körforgás nevével jelöli szerzőnk.

A nagy körforgás tehát az önfentartás egyetemlegességére vonatkozik, nevezetesen pedig az éltető (tápláló + nemi) ösztön kielégedésének útjait mutatja, míg a kisebb körforgás azt a speciális viszonyt jelzi, mely bármily ösztön kötöttsége és az azt pótló tárgy között, tehát az öntudat és a veszteséget megszüntető kép között van meg.

A hiányok és pótlékok az egyes ösztönök speciális különbsége s az egyes esetek változatossága szerint is nagyon különböznek. Sőt fontosságuk tekintetében is különbséget kell tennünk közöttük, mert kétségtelen, hogy az öntét fennállására nézve egyes ösztönök kielégedése feltétlenül szükséges, míg másoké kevésbé. Az önfentartás szempontjából mindenesetre legfontosabb a táplálkozás és a mozdulat, ezek képezik a nagy körforgásnak két határvonalát, melyeken belül a többiek beleilleszkednek. A táplálkozás és a kenyérszerző mozdulat közé azonban beékelődik a jelentés nagy ösztöne is az öntudattal együtt. Amint ezek fellépnek, az előbbieken eszközi jelentésük lesznek s uralkodóvá lesz az öntudatos gondolkodás hatalma. Kezdetben a gondolkodás is a nagy körforgásnak válik eszközévé (hisz fejével szerzi manap az emberiség nagy része táplálékát), ennek mozzanatai azonban később mind jobban háttérbe szorulnak s döntő erővé küzdi fel magát az öntudatos gondolkodás, mely a dolgok jelentését igyekszik megállapítani s így állandóan ingerli, foglalkoztatja az emberi szellemet. Ekkép a táplálkozás csak azon nagy kereket jelenti életünkben, melynek körforgása a szövőgyár kisebb kerekeit mozgatja; hanem az érdeklődést nem nyeli el maga; az öntudat kielégedése csak azon díszművek által érhető el, melyeket a kisebbik körforgás tényezői létesítenek. Öntudatos életünk főharcai a gondolkodás terén zajlanak le; a jelentő ösztön tagoltságába a harmonikus ordo rerumot behozni s életünkkel megvalósítani, — e körül forog az ösztönök egész küzdelme, amelyben az öntudat arany mérleg tisztét végzi, kilibbenve minden legcsekélyebb ingernél.

Az ösztönben előálló hiány keletkezhetik vagy 1) direkt külső támadás által (pl. vakító fény), vagy 2) az ösztön saját tétlensége miatt (pl. fogságban mozogni szeretnénk). A pótlás is többféle formát mutathat. Legegyszerűbb, ha a hiány a pótlást direkte kapja, de lehetséges, hogy csak hosszas munka után más

ösztönből nyeri. Mind a két esetben pedig lehet a pótlék való, azaz az ösztön minőségének teljesen megfelelő, vagy álpótlék, mely az öntudat pillanatnyi kötöttségét megszünteti ugyan egy időre, de a valódi hiányt pótolni nem képes.

Az egyes ösztönök hiánya s az azokat pótló képek közötti viszony, valamint az ösztönök kölcsönös segítése rávezet a képek kapcsolódásának tüneményére, mely e szerint nem pusztán játék, hanem lélettünemény s így sikeres végbemenése életkérdés az Énre nézve. Az öntudat elé kerülő képek az öntét önfentartási aktusai; a helytelen kapcsolódás beteg életnek jele. S itt kiviláglik Böhm kapcsolási elméletének tudományos nagy jelentősége az összes asszociációs lélektanokkal szemben.

Az asszociáció-tan ugyanis még fizikai okát sem tudja megadni a kapcsolatnak; mert egyfelől nem világos, miért keltse fel egy kép a vele egyenlő elemeket, ha nem ugyanazon helyre hat az inger, amelyen az egykori kép keletkezett, — másfelől az érintkezési kapcsolatok számára semmi magyarázata nincsen. Éppen ezen tehetetlensége vezette Böhmöt arra, hogy a kapcsolódás valódi okát ne a fizikai ráhatások ingerlésében, sem az egyidejűség és egyterűség formáiban keresse, hanem az öntét célszerű ekonomijában, vagyis az öntét teleológiájában. Nem az a fontos, hogy az öntudat milyen formában észleli a képek kapcsolódását. Ez formális dolog; s bármily sokaságát állítja is fel valaki a sablonoknak, nagyon távol marad a kapcsolatok életet átható milliótól. A szellemtan feladata az öntét fentartását elősegítő kapcsolatok felmutatása s éppen e téren végzett szerzőnk hézagot pótló munkát s ebben áll tanának nemcsak ismereti jelentősége, hanem gyakorlati értéke is, melyet a lélek tudományának sohasem szabad szem elől tévesztenie.

Kérdés már most, hogy mi az előfeltétele a kapcsolatok állandósításának. Feleletül azt nyerjük, hogy az emlékezet. Az emlékezet nem külön tehetség, nem külön erő, sem egyáltalában nem erőnyilvánulás, mert ezen felfogások mellett a lelki életnek igen sok az emlékezettel egybefüggő sajátossága nem volna megmagyarázható, hanem a képeknek azon tulajdonsága, hogy a lélekben többé-kevésbé változatlanul megmaradnak. Eszerint az emlékezet, amint azt a képek részenkénti megjelenése, valamint az emlékezet sokszor periodikus elveszése bizonyítja, nincs egy helyhez kötve, hanem mindenütt előfordul, ahol a képek lerakódnak; azért egy helyen elveszhet, míg másutt sértetlen. Innen érthető azon tény is, hogy az emlékezet azon érzékre nézve lesz a legerősebb, mely valamely emberre nézve a legfontosabb.

Nem kell azonban azt gondolnunk, hogy az emlékezet az összes egykori kapcsolatokat változatlanul megőrzi s azokat minden esetben úgyszólván rákényszeríti az Énre. A körülmények sokfélesége szerint a kapcsolatoknak is többé-kevésbé változniuk kell, s hozzá kell simulniuk az adott esetekhez. Éppen az jellemzi az emberi szellem gazdagságát, hogy nem kénytelen különböző esetekre ugyanazt a formát szabni.

Változatlanul csak az ösztönök általános tartalma s azoknak szerves vonatkozásai maradnak meg, ellenben mulékony s így változásoknak van alávetve az egyes képek időnkénti kapcsolata; ideig-óráig ugyan ez is eltart, hanem azonosságának megítélése sokszor ingadozó s így a kor és a körülmények szerint változó. Ezen ingadozó alakulások számára azonban épp oly kevésbé lehet törvényt keresni és találni, mint a fizikai tünemények konkrét bonyodalmai számára. Kétségtelen, hogy egyes hiányok pótlásában ösztönszerű állandó kapcsolatok mutathatók fel, de ettől eltekintve, az emberi lélek távol áll a gépszerűségtől s az öntudat befolyása következtében az életben a kapcsolatok rendkívüli változatosságával találkozunk. A tapasztalat folyamán régi kötelékek felbomlanak, újak megkötődnek s az öntét folytonosan halad mindaddig, míg a kapcsolatok az öntudat legcsekélyebb fájdalmával fennállanak.

Azon törvény, mely a hiány és az azt pótló kép kapcsolásánál érvényesült, fennáll a képek feléledésénél is. A képek feléledése sem egyéb, mint az öntét önfentartó tetteinek ismétlődése s alaptörvénye éppúgy, mint az eredeti kapcsolatokban — a kielégedés. Mindaz, ami az öntét harcában valamikor hiány és pótlék alakjában szerepelt, a feléledésben is hiány vagy pótlékként fog szerepelni.

A feléledés biztossága a kapcsolat erejétől és alaposságától függ, teljesen változatlanul azonban soha sem hozza vissza a régi képeket, bár évek múlva is rájuk lehet ismerni. Minden kép a nemtudatosban mennyiségileg annyiban változik, hogy gyengébb erővel lép fel újra. Ezen alapul a múltnak idealizáló ereje, mely éppúgy enyhíti a fájdalmak keserűségét, mint szelídíti az örömkötés hevesességét. — A feléledés önkényünkől teljesen független.

III.

A szellemtan harmadik fejezete az öntudatos lelki műveletekkel foglalkozik s azért mindjárt a fejtegetések elején az az öntudat problémájára fordítja figyelmünket. Azt már láttuk, hogy az öntétnek a Nemén mellett egyenrangú másik alkatrésze az öntudat. Az öntét élete csak alárendelt nyilatkozatokban folyik le öntudatlanul s már a nagy körforgásban ott áll középen az Én, mint a hiány megérzője s továbbítója. Az öntudat azonban nem nyugodhatik meg a nagy körforgás sikeres lefolyásában; magasabb ösztönei, valódi tartalma parancsolólag követelik fejlesztésüket, hogy ami öntudatlan kincse volt az emberi léleknek, azt maga előtt öntudatos világszerkezet képében meglássa. Az öntudat állapota dönt a világkép megállása,

vagy megváltoztatása felett s annyiban benne kell azon mozgó elemet keresni, mely az ösztönök közt harmóniát létesíteni iparkodik; mert az öntudat saját megelégedését csak az által érheti el, ha összes ösztönei, tehát a jelentő ösztön is, egymással természetüknek megfelelőleg kapcsolódva, harmonikus egységgé szervezkednek.

Az öntudat a legfundamentálisabb tudattény. Semmiből levezetni nem lehet, ami annak a jele, hogy az öntudat nem lehet sem tulajdonsága, sem következménye semminek, ellenkezőleg mindennek abszolút priusza. Ezen tény nemcsak a közvetlen önismeret sarkcsillaga, hanem sarkköve mindazon, értékükben abszolút becsű alkotásoknak, melyeket az öntudatos ember kisebb-nagyobb tökéletességben, de mindig létesít.

Az öntudat nem szubstancia, nem materiális pont, mint valaki gondolná, hanem tevékenység. Ezen tevékenység első megnyilvánulása az alany-tárgyra való megválás. A dolgot a következőképpen kell elgondolni. Ha valami hat az öntudatra, akkor ez magát a tárgy hatása alól megszabadítandó visszahat a tárgyra, vagyis azt magából kivetíti s vele szemben magát állítja. Az öntudat tehát kettős lény; egy felől tudja maga — magát ($\bar{E}n = E\bar{n}$), másfelől tudja, hogy vele szemben egy más, tőle különböző tárgy áll. Az öntudat tehát, a tárgy által le van kötve s ezért kénytelen magát zárt egységébe visszarágadni, hogy a tárggyal szemben zavartalanul állhasson. A tárgy azonban reá nézve ezen önösszefoglalás után is létezik, mint *más*, s azért mondjuk az öntudatot kettős lénynek.

Az öntudat ezen egész kivetítő tevékenysége nagy fontosságot nyer a *figyelem* tüneményének magyarázatában. A figyelem ugyanis nem egyéb, mint az $\bar{E}n$ nek azon tevékenysége, mellyel magát a képpel szemben érvényesíti, vagyis, a képet maga előtt szegzi (fixirozza).

Hogy a figyelmezés az öntudattal igen közeli viszonyban van, abban a legtöbb pszichológus megegyezik; azt azonban, hogy a figyelem nem a képek egymás közötti (appercepció), hanem az $\bar{E}n$ nek, a képpel való viszonyában keresendő, máig sem igen látják be. Pedig, ha az $\bar{E}n$ szerepét a szellem organizmusában világosan felismertük, be kell látnunk a fenti állítás igazságát.

Az öntudat kivetítő, szembesítő tevékenységében rejlik az *ítélet* létrejövése. Már láttuk, hogy az $\bar{E}n$ szembesíti magát a képpel; de láttuk tovább azt is, hogy a szembesítőt magát is újra szembesíti. Van tehát $\bar{E}n : \bar{E}n : \text{kép}$, azaz hármass viszony; az első az $\bar{E}n$ viszonya a képpel, a második az ($\bar{E}n_1 : \text{kép}$) viszonyával. E második viszonyban az $\bar{E}n$ magát és a képet viszonyban levőknek állítja s ez állítása az *ítélet*. Az *ítélet* tehát valódi önmegosztlás (Urtheilen Hegel szerint) és ez önmegosztlás összefoglalása, megszüntetése. Amint az öntudat szétválasztólag, azaz analitice hat saját magára és a vele szemben álló tárgyra, amennyiben ezt magából kivetíti, épp úgy szétválasztólag hat a tárgy egyes részeire is, amennyiben annak egyes alkotó elemeit, egyes tulajdonságait megkülömbözteti. Ezen folytonos megkülömböztetés, e folytonos megosztás az alapja az *ítéletek* létrejövésének. Hogy már most valamely tárgyból bizonyos esetben melyik tulajdonságot emelje ki s szembesítse magát, abban a célszerűség vezeti az öntudatot s szükségletei szerint éppen olyan kapcsolatot hoz létre, amilyen az adott esetben jelentkező hiányérzetét kielégíti.

Az *ítéletek* keletkezésének magyarázata eléggé világossá teszi nagy fontosságukat a szellem életében, mert az *ítélet* nem pusztán képkapcsolás, hanem öntudatosan végbement felsőbb szintézis, mely nemcsak az egyes ösztönökre, hanem az egész öntét fennállására is vonatkozik. A hamis *ítélet* ugyanis nemcsak életébe kerülhet az élő lénynek, hanem kínos gyötrelmek kútforrása lehet az egyes életében éppúgy, mint az egész emberiség haladásában. Az *ítélet* ezen jelleme miatt minden egyes alakulásában az egész öntét önfentartásának szabályozója s az ő révén, rajta keresztül szabadulnak ki az ösztönök feszítő elemei az öntét egységből.

Az *ítélés* által tudatossá válik az öntét számára mindaz, ami nemtudatosan benne rejlik s ezen művelete által tényleg urává lesz saját magának s öntudatos intézője sorsának. Ebben rejlik az *ítélés* szerepe a szellem életében.

Nem kevésbé mélyre nyúlnak a *szillogizmus* lélektani eredetének gyökerei. A szillogizmus útján a szellem képes a már meglevő *ítéletek* alapján új kapcsolatot létesíteni. Azt már láttuk, hogy a kapcsolatok az önfentartás eszközei, s hogy az *ítélés* az öntudatos önmegélés kizárólagos formája; ennél fogva a szillogizmus, mely *ítéletekből* áll, a kapcsolatokra támaszkodik s mint ezek, az életfentartás öntudatos formája és nyilvánulása. Minden szillogizmus zártételével az öntudat kielégedése jár, s ha az összeolvadás teljes (mint a Barbarában), akkor feltétlen, ha nem teljes (mint a Daraptiban), akkor feltételes, azaz részszerű a kielégedés. A kapcsolatok az állatnál ösztönszerű egymásutánban peregnek le, ellenben az embernél az öntudat bizonyos cél szerint válogatja meg azokat. Ebben áll az ember előrelátása s így okossága (providentia = prudentia). A szillogizmus a tudomány és öntudatos erkölcsi tevékenységnek is legfőbb formája; ezek mindkettője tömörked egyes hiány megszüntetésével halad előre, míg a szellem eljut teljes kifejlése felé.

A szellemnek *ítélés* és következtetés formáiban elhaladó önkifejlését, mellyel a saját maga alkatának, tartalmának s céljainak gondolatára eljut, gondolkodásnak nevezzük. A *gondolkodás* nem egyszerű, hanem

nagyon is komplikált lelki művelet s három jellemző tulajdonsága van: szabadsága, célszerűsége és általánossága. Célszerűsége miatt az öntét szolgálatába van állítva; általánossága kiemeli a pillanat kényszeréből; szabadsága pedig a pillanaton túl az örök célok szolgálatára képesíti. Ezen három jellemzője által lesz a gondolkodás a szellem oly hatalmas önfentartási eszközévé, hogy az ösztön kötöttségének rabságát elvetve az ember sorsának enurává lesz. A gondolkodás erejével kiki úgy válogatja a hiányokhoz a pótlékokat, amint saját öntudatos belátásával teheti s ezért mindenkinek kezébe van letéve sorsa, melyet gondolkodásának erejéhez képest kormányozhat.

A gondolkodást célszerűségében az érzés irányítja.

Az érzésről szóló felfogások és magyarázatok különbsége csaknem végére-mehetetlen. A legtöbb filozófus elismerte, hogy az érzés, a lelki életnek épp oly alaptüneménye, mint a gondolkodás és az akarás; vannak azonban olyan pszichológusok is, akik az érzést lélektani szempontból nem veszik különállónak, hanem az említett három alaptünemény valamelyikéhez sorolják. Ezen ellenmondó nehézségek elenyésznek az érzés mibenlétének következő magyarázatánál.

Mint láttuk az Én magából kivetíti a ráható tárgyakat és a térben kép alakjában szegzi, azután pedig visszaragadja magába és magáénak elismeri. Ez tiszta önállítás, mely mechanice folyik le, anélkül, hogy bárminemű érzéssel járna. Az érzés forrását azonban mégis az önállításban kell keresnünk, s minthogy a tiszta önállításban nincs, azért az önállítás módosulatában kell megtalálnunk eredetét. Ha ugyanis az önállítás akadálytalanul folyik le és az öntét sikerével, gazdagodásával jár, akkor áll elő az *élv*, ellenben ha a processzus különféle akadályokba ütközik, akkor a *kin* érzete támad. Az élv tehát a szellem akadálytalan kifejlése, az Én szabad állítása, míg a kin az öntét csonkítása, az önállítás megakasztása. Az érzések minden másféle osztályozása csak ehhez a kettőhöz: az élvhez és kinhez csatlakozhatik, összes fajai ebbe a két osztályba sorozhatók. Az érzésnek előbb felmutatott mivoltában rejlik azon tulajdonsága, hogy mindig önérzet, vagyis mindig szubjektív állapotot jelent.

Arra a kérdésre, hogy az öröm és fájdalom (azaz: élv és kin) közül melyik az alapforma, az eddigiek értelmében könnyű a felelet. Az Én önösszefoglalásának megakadályozása ugyanis fájdalmat okoz. Az Én azonban a Nemént folytonosan kénytelen magából kivetíteni, hogy a maga egységét megőrizhesse. Tehát a megakasztás folytonos s az önmegragadás bármily akadály nélkül történjék is, mégis az öntét egységének ezen folytonos megzavarása a fájdalom csírája.

Amennyiben pedig az öntét fennállását mindig a bomlás előzi meg (mert első a külvilág kényszerítése és a kivetítés s azután következik a visszaragadás), azért a fájdalom mindig megelőzi az örömet.

A fájdalom primátusa azonban még nem jelenti azt, hogy a fájdalom állandó érzés, mert az Énnek örök célja minden hiánynak elhárítása s a maga változatlan épségének megőrzése. S így a fájdalom után logikailag következik az öröm éppúgy, mint az ösztönöknél a hiány általi kötöttség után a pótlék megoldása. Mindazon kapcsolatok létesítésére, melyek a kötöttség alóli felszabadulás céljából jönnek létre, az öntudat fájdalma vezérli az embert. A fájdalomban tehát azon érzést kell látnunk, mely folyton arra sarkal, hogy az öntét szervezetét a magunk céljaira alkalmassá tegyük. Itt kell keresnünk azon indítót, mely az emberiséget céljainak elérésére a fejlődés útján előre hajtja, mert minden embernek vágya a kötöttségtől való megszabadulás s ezt különböző időkben különbözőképpen akarták megvalósítani.

Ha az érzés közvetlenül egyéni jóllétünkre vonatkozik, s ha erőfoka jelentékenyen növekszik, akkor indulat (affektus) a neve. Az indulat tehát szintén az Én önállításának módosulata (azaz érzés), mely azonban az öntét jóllétére való szorosabb vonatkozása s éppen azért hevessege s így előmlése (diffusio) által különbözik az élv és kin egyszerű állapotaitól. Az affektus forrása mindig a kínban keresendő. Az Én egyszerű önállítása ugyanis érzéssé csak akkor válik, mikor az önállítási aktus valami módosulást, valami megakasztást szenved. A megakasztás azonban az Én tevékenységének korlátozása, azaz kín; s éppen azért az Én minden nagymérvű megindulása (ami éppen az indulat) első alakban kellemetlen s így az őszindulat színezete csakis a kín lehet.

Böhm e helyen az indulatok összes fajtát levezeti az Énből s fejtegetése végén eljut a pszichológusok által még kevésbé ismert törvényre, melyet ő az indulatok rejekciójának nevez. Ennek értelme a következőképp magyarázható.

Az indulat, mint láttuk az Én bizonyos kötöttségének restitúciója közben keletkezik. Ezen kötöttség azonban sohasem teljes, mert ez az Én halálát jelentené. A legnagyobb megszorításnál is tehát mindig marad az Énnek egy szabad része, s éppen ebben rejlik a restitúció lehetősége, vagyis az Én szabadulása a kötés alól. Ezen fenmaradt szabad önerő ugyanis új indulat forrása leendő, mely az előbbivel éppen ellentétes s így a szorultsággal ellenkező állapot létesítésére képes; az indulat tehát teljesen átalakul azáltal, hogy egyik a másikba úgy szolván átvetődik (rejekció). A rejekciónál tehát törvényül állítható, hogy az indulat fokozatos gyengülésével az ellencsúra fejlődése jár, azaz a két fázis fordított arányban érvényesül, így lesz gyakran az alázatosságból gőg és megfordítva, vagy a rémületből merészség, a dacból félelem stb.

Az indulatok átalakulásának változatossága az Énnek erejétől, merevségének fokától függ s azért rendkívül fontos az egyéniség legbensőbb sajátosságának s egyúttal karakterének megismeréséhez.

Azon csekély szabad Énerő, mely az indulatok hatása alatt álló öntudatban a szorítástól mentesen megvan, forrása a *vágy*nak s ezzel az akaratnak. Ebből a szabad részből indul ki a reakció; beleveti magát azon irányba, melyben hiányának pótlékát megtalálhatja s az Én ezen kitódulása, kitérjeszkedése, a *conatus perseverandi in se*, vagyis ennek tudata éppen a vágy. A vágy ezen eredete mellett tanúskodik az a viszony, mely az indulat és a vágy erőfoka között áll fenn. Rendesen ugyanis azt vélik, hogy a vágy annál erősebb, minél erősebb az érzés vagy indulat. Tényleg azonban a vágy annál gyöngébb, minél erősebb az indulat. Így pld. a remény annál kisebb, minél erősebb az aggodalom. Már pedig a remény az aggodással szemben a vágy sarjadéka, mert abból az erőforrásból táplálkozik, melyet az aggodalom nem tudott felemészteni.

Az *akarat* nem külön lelki tehetség, hanem a szellem önállításának formája, minthogy pedig e néven rendesen az öntudatos akarást szoktuk érteni, azért mondhatjuk, hogy az akarat öntudatos és szándékos önállítás. Csírája a vágyban rejlik. Az akarat a vágyaktól gyötört szellem önmegszabadítása, az Én önállításának elhatározása. Benne az öntét a maga nyugalmát, teljes kifejelettségét állítja célul; nyugtalansága, azaz hiányai ösztönzik ezen cél felé, melyet ha elér, nem remél, nem esik kétségbe, hanem boldog nyugalomban élvezi magát teljes isteni tartalmával. Az öntét ezen állapotát azonban már szeretetnek nevezzük. A szeretet tehát az öntét teljes megelégedése, az akarat pedig ezen állapot állítása, igenlése; azért az akarat főcélja a szeretet, a szeretet eszközlője pedig a szabad akarat. Az öntét előtt ezen két cél lebeg: a szabadság és a szeretet. A szabadság célja és tartalma a szeretet; a szeretet tökéletes formája a szabad akarat.

Ezen két ideálra irányul a szellem minden munkássága. Azért az emberiség egész eddigi fejlődésének célja: a béke azaz szeretet, eszköze pedig a szabad önelhatározás volt.

Ezek Böhm Károly lélek, illetve szellemtanának főbb pontjai. Lehet, hogy az összeállítás kissé száraz és hézagos. Főcélom azonban tisztán az ismertetés volt, mert az egész csak tájékoztató akar lenni s egyúttal áttekintést nyújtani. Aki a részletek gazdagságát akarja pontos tanulmányozás tárgyává tenni, az a mű eredetijéhez kell, hogy forduljon.

Lehetetlen azonban ezen vázlatos képben is fel nem ismerni az egységet és az alapelv kifejtésének fokozatos haladását. Lehetetlen fel nem ismerni a száraznak látszó adatok mögött a szellemi és testi működések organikusan összefüggő egységes voltát, s az egész magyarázatnak életbevágó fontosságát. A filozófiai konstrukció logikus kivitele talán sehol sem nehezebb feladat, mint éppen a lélektanban. Ezen nehézség legyőzését mutatja a már ismertetett szellemtan. Az összes lelki tünetmények, a természettudományi és az életből vett magyarázó, avagy felvilágosító tények és példák mind egy célnak szolgálatában állanak, ami nem egyéb, mint az ember világának, vagy mint szerzőnk nevezi, az öntétnek megértetése. Ez teszi lehetővé, hogy az érzet, érzés, vágy, akarat s a többi lélektani tünetmények nem holt absztrakciók, rideg definíciók alakjában jelennek meg előttünk, hanem szerves összefüggésben állanak egymással s szükségképpen ráutalnak a szellemi élet középpontjára, az öntudatra s igazolják a projekciót, mint az ember összes szellemi és testi megnyilatkozásainak formáját. E mű elolvasása után magunk előtt látjuk az egész életet, létünk kezdetétől legmagasabb ideáljaink eléréséig. Érezzük az őserőt, amely a szellem középpontjából: az öntudatból, ebből az örök, de minden kétségen felül álló misztériumból, mint valami kondenzátorból, a folytonos reflexió munkában, amelyet a külvilággal szemben kifejt, — kiárad, hogy megvalósítsa magát első sorban azon ösztöneiben, melyek organikus létének feltételét képezik, s amint később tovább és tovább fejlődve mindennemű alsóbb és magasabb rendű hiányunkat igyekszik kielégíteni. E célból létesülnek a kapcsolatok is az ösztönök között. A hiány és kielégedés törvényének nyomása úgyszólván preformálja ezen kapcsolatokat már az organizmusban s véghez viszi az életben mindenütt és minden téren s a célszerűeket megőrzi az emlékezet; a célszerűtlenekeket szétszakítja, eltíporja a szellem nagy erejével vagy pedig szenvedélyeinek és vágyainak rabságába kerülve mind lazábbá válik a feszülés, mellyel egységét életében védi s szétfoszlik, széttörik élő-halottá lesz. A test alkata, a szellemi élet összes alkotásai, mind az önmegvalósítás különböző kialakultságai s azért a test és lélek nem ellenségei egymásnak, hanem a szellemiség alaptörvényének kétféle megnyilatkozási formái, melyek kölcsönösen egymásra vannak utalva s egymást segítik, mint ezt a kapcsolat törvényei világosan mutatják.

Amint azonban az élet kerekének sugarai növekednek s a forgás erősbödik, erősödni kell a vele forgó tengelynek is, hogy a ráható nagy súly alatt le ne törjék, s hogy a centripetális erők bomlasztó hatásával szemben kellőképpen érvényesüljön. Azért az öntudatnak létérdeke, hogy szabályozza, korlátozza az öntét minden növekedését, hogy oda terelje az erőfölösleget, ahonnan a nyomást érzi. Ezen küzdelemben maga is folyton szilárdabbá lesz; szabályozó tevékenységét a fejlődés fokozódásával mind erősebben érvényesíti

s ezen hatalmát, mely szabadságában rejlik, nem a korlátlan túltengések istápolására, hanem a részek harmonikus összeműködésének elősegítésére s így a saját nyugalmanak állandóvá tételére fordítja. Teszi pedig ezt azért, mert szereti önmagát. A szeretet tehát Böhm Károly szellem tanában kozmikus törvénnyé válik s azért igen találóan választotta mottójául Madách ezen szavait: Az egy Én szabad érvényre hozni mindazt, mi benne van, csak egy parancs kötvén: a szeretet.

A szeretet ezen kozmikus jelentősége az értékelméletben jut fontosságának teljes felismeréséhez.

6. BÖHM KÁROLY ÉRTÉKELMÉLETE, KÜLÖNÖS TEKINTETTEL ESZTÉTIKAI ALAPELVEIRE.

ÍRTA :

DR. RAVASZ LÁSZLÓ.

Bevezetés. Az ontológia összefoglalása. A probléma kitűzése.

1. A Böhm Károly rendszerének az a feladata, hogy a valóságot megmagyarázza. Az volt tehát az első kérdés, mit nevezhetünk mi emberek valóságnak? A felelet, amelyet Böhm erre a kérdésre ad és nem győz eléggé élesen kiemelni az, hogy reánk nézve valóság csak az általunk nemtudatos kényszerűséggel kihelyezett kép. Ennek pedig magyarázata az öntudatos utánképzés, amelynek logikuma abban áll, hogy az ismereti tárgy vonásait közvetlenül ismeretes tényezők alá helyezzük és azokból értjük meg. Ha a valóság az alanynak kivetített alkotása, amelyben semmi olyan tényező nincs az egy ingernek, mint az egész kivetítési folyamatot megindító oknak az elismerésén kívül, amely ne volna meg az alanyban, mint a világkép szülőokában: akkor az ismereti tárgyban egyetlen olyan vonás sem lehet, amely nem az alanyból került beléje; ha pedig volna olyan, az kívül esnék az alany ismerőkéességén, mert az alany közvetlenül csak önmagát és a maga alkotását képes megérteni. Tehát ugyanazon tényezők, amelyek a világkép megalkotásánál, azaz a képek nemtudatos kényszerűséggel való kivetítésénél mint nélkülözhetetlen alaptényezők közreműködnek: ugyanazon tényezők lesznek a világkép megértésénél, azaz öntudatos utánképzésénél a végső magyarázó elvek, melyek az alanyra közvetlenül ismeretesek lévén, a valóságot belőlük meg lehet érteni és meg lehet magyarázni — reális maradék nélkül. Vagy az ő meghatározása szerint: ami a világ keletkezésének a feltétele, ugyanaz a megismerésnek vagy a világkép utánképzésének is a feltétele. (I. 261.)

Mi az a közös vonás, mely úgy a létezésben, mint az ismerésben azonos módon jelentkezik? Az, hogy mind a kettő funkciókból áll, a funkciók természete pedig a *cselekvés*. A cselekvés logikumában három vonás rejlik: a) a változás, b) az az állandó, ami változik, c) az állandó változásának értelmi alkata. Rendre véve e hármat, úgy találjuk, hogy a) a változás tulajdonképpen az a *hatás*, amelyet az alanytól megvált tárgy, tehát a kép az alanyra, illetve az öntudatra gyakorol; az öntudatot ez a hatás nyugalmas önállóságában megzavarja, ennél fogva reflexíve védekezni fog ellene, hogy önmagát megtartsa; az öntudatnak ez az önfentartási aktusa az a tényező, amellyel megzavart egyensúlyát a hatás okában, mint képben, újra kivetíti és ennek az új kivetítésnek logikuma az oktörvény. Az oktörvénnyel szabályozott létezés az alany szemlélése folytán *térben* helyezkedik el és az öntudat korlátoltságánál fogva, mely a cselekvés változásait egyszerre felfogni nem bírja: időben. Így áll előttünk a létező világ a térbe kihelyezett és rendezett képek alakjában, amely képek cselekvő voltuknál fogva az öntudat előtt oki összefüggésben állanak és az idő keretében élnek. b) Azonban itt egy sajátságos antinómiára bukkanunk. A lét ránk nézve szemléletünkben jelentkezik, a szemléletnek, mint cselekvésnek természete pedig az állandósítás (rögzítés), a cselekvés azonban, mint szemlélet tárgya, szükségképpen a változás vonásával bír. Itt kellett tehát Böhmnek nagyon mélyre ásnia. Mély pillantással látta meg, hogy a változás csak értelmi pótlék, amelyet mi az oktörvénnyel ráviszünk arra, ami változik, tehát a szemlélt tárgyra, az állandóra s azt mondjuk, hogy annak logikumában, mint okban, rejlik a változás, mint okozat. Ezt a logikumot, mint a változó hatásoknak szemléletileg fixirozott egységét és szülőokát nevezzük a létező *lényegének*. A lényeg ennél fogva az a szemléletileg állandósított cselekvés, amely jelzőinek egybetartozását és egységét a szülőök törvénye alapján adja, tehát tisztán formai kategória. A lényeg fogalmára nemtudatos kényszerűséggel két hipotetikus jelzőt ruházunk, amelyeknek azonban a valóságban semmi entitásuk nincs: az anyag és az erő jelzőjét. Ezt a két jelzőt az öntudat belső szintézissel egymással összefüggőnek fogja fel és szemléli, ebben az ítéletben: az anyag erős, illetve az erő anyagos. Tehát a lényeg a szemléletben mint anyag, a gondolkodásban mint erő jelenik meg. Ennél fogva a tárgy egy önmagát megvalósító logikai egység, amelynek minden vonása az alanyból került ki, tehát szellemi természetű, továbbá létezése abban áll, hogy ez a benne rejlő logikai, szellemi tartalom, kifejlődik, azaz megvalósul, tehát *ösztöni* jellegű. Minden olyan létező egység, mely az által létezik, hogy logikumát ösztönileg kifejti, *öntétnek* neveztetik és egyedül tárgya az ismeretnek. Ez az oka annak, hogy minden, ami van, élő és szellemi. c) Az önmagukat kifejtő ösztönkomplexumok életműködésének eredménye a megismerés előtt a cél fogalmában jelenik meg, amely tehát nem egyéb, mint az okozatnak az okkal szembeállított értelmi képe. Tehát a cél egy heurisztikus principium, amelyben okilag egybefüggő világunk összetartozását és belső törvényszerűségét látjuk; a cél próbája annak a ténynek, hogy a világ az alany műve és benne önmagát feltalálja. Ha az oktörvényt megfordítva nézzük, akkor „az okozat azokra határozó befolyást gyakorol, miáltal az ok és okozat egységbe olvadnak össze és célszerű valósággá nemesülnek. De az utóbbi már becslésnek az eredménye s nem szükségképpen alanyi funkció; becslésnek, melyet a kényszerű alanyi funkciók s azoknak eredményei közti összehasonlítás létesített.”¹

2. Ezeket az elvont ismeretelméleti hálózatokat Böhm gazdag tapasztalati anyaggal tölti meg műve második kötetében, amelyben a szellem életét tárgyalja. Az öntét fogalmát a valóságra átvive, megállapítja, hogy az emberi öntét, mint ösztönkomplexum, önmagától két részre oszlik, u.m. Énre és Neménre. Az Én

¹ Az Ember és Világa I. 253.

tud magáról, azaz önmagát, mint egyszerű valóságot megragadja; de egyszersmind tud arról is, ami nem ő, hanem valami más: és ezt a más, mint Nemént, önmagával szembeállítja. Az Én egyszerű: önmagán kívül nincs semmi benne, mert ha volna benne valami más, mint Én, az már Nemén volna és önfentartása kényszerűségével kivetítené magából. Az Én az az őselv, amely nélkül a világot megérteni nem lehetne: létezéséhez épp úgy, mint megismeréséhez ez abszolút priusz egykép nélkülözhetetlen. Az Én azáltal válik meg a Neméntől, hogy az utóbbi ösztöni mivoltában zavarólag hat az Énre, amellyel szemben az Én úgy védekezik, hogy ezt a zavaró hatást elhárítja magától és önmagára visszahajolva, meggyőződik önmaga zavartalanságáról, azaz önfentartási aktusának sikerültéről. Ha már most a Nemén tartalmát vizsgáljuk, úgy találjuk, hogy annak tartalmát adják mindazon ösztönök, amelyből az ember szerkezete áll, kivéve közülük az öntudat ösztönét. Ilyen ösztönök: az éltető, mozgató, nemző és érzéki ösztönök, amelyek alapjukban mind meghatározott logikummal bíró konátusok külső képsorozattá fejlődve ki. Mindezen ösztönök funkcióit a jelentő ösztön egy ideális egységben: a jelentő ösztön munkájában foglalja össze, állítja szembe az öntudattal, hogy az ebben az új, átlátszó, logikai formában az ösztönök munkáját képek alakjában megértse, és ezzel önmagát fentartsa. Az ösztönök munkássága a következőképpen megy végbe: Az ösztönre hat az inger s azt önállításában megköti; ez a hiány, amelynek érzelmi képe az öntudatban a fájdalom. Azonban az ösztön természetesen az, hogy önmagát megvalósítsa, azaz megszabaduljon a fájdalmas idegen hatástól. Ennek a megszabadulásnak módja a projekció, amely az egyes ösztönök segítségével kivetíti először a pótló képet, azután azt az egész tevékenységet, amely a pótló képpel a hiányt megszünteti. Pld.: éhség ∞ öntudat ∞ jelentés ∞ érzéki kép ∞ mozdulat ∞ jóllakás. A Nemén egész ösztönrendszerének a tevékenysége a maga egész változatosságában, az Én egyszerű funkciójával kapcsolódik. Minden egyes ösztönkötésnél az Én módosul, ezt a módosulást szegzi magával szemben és a jelentő ösztönben a fájdalom jegyében ismeri fel. A hiány pótléka, amely mindig az ösztön gyarapodását jelenti, szintén egy érzelmi reflexben jelentkezik az öntudat előtt és ez az élv. A hiány pótlására való törekvés, ha az öntudatos, vágnak neveztetik, amelynek az a célja, hogy a pótlóképet a vesztés ösztönbe áthelyezze, tehát a síkváltozás. A síkváltozás közvetítője a mozdulat, amelynek komplexumát, a cselekvést, ha céltudat uralja, előttünk áll az akarat tüneménye. Az akarat nem egyszerű tevékenység, vagy pláne tehetség, hanem az öntét komplikált összeműködésének bizonyos menete. Alapja a vágy, amely a pótló képre való törekvés tudata. Azután jó az a munka, amely a sok pótló kép közül a legalkalmasabbat bizonyos *becs/és* alapján kiválasztja, a kiválasztott képet fixirozza és e döntés után az illető ösztönök zárt falanxban indulnak az öntudat vezetése alatt, a pótló képnek a hiányban szenvedő ösztönbe való áthelyezésére.

3. Ha már most összefoglaljuk az elmondottakat, a helyzet a következőképpen áll előttünk: Világunk saját magunk alkotta képekben áll előttünk, amely képeket nemtudatos kényszerűséggel kivetítünk magunkból és azután öntudatosan utánaképezünk. A képekben az emberi szellem általános formái valósulnak meg és ez a megvalósulás a projekcióban, mint az Én egyetemes tevékenységében megy végbe. Azonban ez a projekció eddig még csak a valóság világát alkotta meg: azt, amelyik a maga ténylegességében reámeredt s ő világgá alakította, hogy önmagát fentartsa és a reátámadó valóság fölött úrrá legyen. Tehát projekciója önkénytelen, kényszerű volt. Ámde „az ember világa nemcsak abból áll, amit a *Más* (a tárgy) tesz benne, hanem abból is, amit *Ő Maga*, a saját erejével *alkot* benne. Tehát a való világ képsorozatával szemben egyenjogú faktorként lép fel a *kellő* világ képsorozata; amaz a múlt, emez a jövő világa. Mindkettő egy közös pontba: az öntudatba fut össze és abból indul ki. Így lesz az öntudat projekciója a való világ képének (ontológia) és a kellő világ ideáljának közös gyökere. A kellő világnak a való világgal kötött egybefüggéséről tárgyal a hipermetafizika, míg a kellő világnak, mint az értékek világának természetét és törvényeit az axiológia tárja fel. Böhm Károly műve III. kötetében Axiológia, vagy értéktan címmel tárgyalja a kellő világ hipermetafizikai alapjait, az érték általános elméletét és a különböző értékelési ágak összefüggését; tehát egyszóval az értékelés dialektikáját, vagy ha úgy tetszik, metafizikáját. Ennek a gondolatrendszernek adjuk kicsinyített tükörképét, különös tekintettel lévén az esztétikai értékelés alapjaira. Ez a különös tekintet nem a mi egyéni kedvtelésünktől függ, hanem tárgyi alappal van megokolva, mert amint látni fogjuk, a Böhm Károly értékelmélete módszerszerűleg az esztétikai értékben csúcsosodik ki, hiszen nem is lehet másképpen, mikor az ember *alkotja* a maga világát és mikor ez alkotás a legmagasabb fokon művészi szemlélet. „Az emberben a művész kezdett érdekelni”, mondja Böhm az Axiológia előszavában és kutatásai során az ember világából *művészi alkotás* lőn.

Általános értéktan.

I. Történeti áttekintés.

4. A világkép előállása kettős tevékenység műve: a befogadásé és alkotásé. Mindkettő az emberi szellem önfentartási aktusa: értékelés nélkül éppen olyan lehetetlen az emberi élet, mint felfogás nélkül. Mégis az értékelés felfogása, azaz megértése és megmagyarázása csak igen későre következett be az emberi szellem történeti fejlődésében. Pedig tisztán látni az értékelés dolgában, azaz öntudatosan értékelni a legfontosabb kérdés: életünk függ az értékeléstől. Olyanok vagyunk, ahogyan értékelünk; tehát saját értékességünk adja a kulcsát értékelésünknek. A görög filozófiában az értékek megkülönböztetése praktikus, azaz ösztönszerű volt. A jóban látták a hasznost, a kellemest, a nemest és bár érezték, hogy ezek között minőségi különbség van, mégsem tudták megmondani, mi a különbség és miért van különbség közöttük. Ez az oka annak, hogy sem az erkölcsi, sem az esztétikai síkban az önértéket fel nem fedezték; a logikai síkban megtalált értéket pedig nem tudták magyarázni. Az értéket tisztán gazdasági fogalomnak látták és hol külső viszonyokban: a kínálat és kereslet közötti viszonyban találták alapját (az ár), hol pedig tartalmi vonást tételeztek fel benne; azonban ezt is relativisztikusan. Walch, a XVIII. század elején azt fejtegeti, hogy a dolgok értéke hasznosságuktól függ és nem kiválóságuktól; ezt a hasznosságot még meghatározza a ritkaság is. Arra törekszik, hogy a gazdasági érték tapasztalati formáit állítsa össze, de hogy ez az érték honnan származik, és milyen természetű, azt alig sejtí. A haszon fogalmának felületes elemzésével tovább nem megy. Az értékelésnek ez a relativisztikus felfogása sokáig kisért. Tárgyilag abban nyilvánul, hogy az értéket külső tényezők behatásától teszik függővé, tehát kereslet és kínálat, munka és nyereség, termelés és fogyasztás viszonyától, alanyilag abban, hogy az értéket nem a tárgy objektív vonásának tekintik, hanem olyasminnek, ami csak a mi ítéletünkben van meg és úgy visszük reá a tárgyra, mikor ítéletet mondunk annak hasznosságáról. Ez az utóbbi felfogás az osztrák iskolának lesz alapdogmája és — alaphibája. Az értéket ítéletben állapítjuk ugyan meg, de ez az ítélet nem *adja* a tárgynak az értéket, hanem csak kifejezi, elismeri annak tőlünk független, reális tulajdonságát: az értéket, mint dologi priuszt. Nem azért van a tárgynak értéke, mert élvezetet okoz, hanem azért okoz élvezetet, mert értéke van. A dolgok értéke kozmikus vonás és nem egyéni önkény rávitele. A gazdasági értékelés keretén belül támadt ugyan egy irányzat, amely az érték objektív voltát hangsúlyozta (Rau, Friedländer); ez az érték gyökerét a hasznosságban látta, a hasznosság alatt pedig a tárgynak azt az objektív vonását értette, amely azt valamely cél elérésére alkalmassá tette. Az értékelés a tárgy eszközi jelentőségének ítéletben való megállapítása. Tévedése ennek az irányzatnak az volt, hogy egyedül csak gazdasági értéket fogadott el és ezzel az egész értékelméletet megszükitette. A gazdasági érték a hasznónértéknek egy nagy kiterjedésű szociális ága csupán, de nem maga az egész érték. *Kant* volt az, aki az önérték gondolatát felismerte, mikor különbséget tett *ár* és *méltóság* között, bár mind a kettőt — helytelenül — a cél fogalmával hozta össze. Az ár olyan valami, ami más egyenértékűvel is pótolható, tehát csak viszonylagos, külső érték; ellenben a méltóság pótolhatatlan, egyenértékben ki nem fejezhető, belső, feltétlen érték, az egyetlen öncél, amelyet *Kant* az intelligenciában, illetve az erkölcsi törvényt szabadon követő akaratban talál. *Kant* óta az értékelméletnek az lőn az alapproblémája, hogy az érték gyökérfogalmát felderítse, emellett sok erőt fordított az értékelés lélektani menetének megismerésére és néhol az értékek fajainak összeállítására, azonban a lélektani elemzés, bármely fontos az értékelés lefolyásának megismerésére, az érték lényegét sohasem fogja megoldani. Az érték gyökérfogalmát vagy az *élv*, vagy a *cél* fogalmában keresték. (Az előbbi szubjektív, az utóbbit objektív irányzatnak nevezi Böhm.) Az első irányzat képviselői közül kiemeli *Fechner*t, ki az érték gyökerét az élvben találja, az élvet pedig lelkünk egyszerű, tovább nem elemezhető határozottságának nevezi és belőle vezeti le úgy az esztétikai, mint a praktikus (gazdasági és erkölcsi) értékeket. Szerinte az érték mérője az élvnek. Ugy de az élvet csak erőfokilag lehet mérni, tehát minél erősebb az élv, annál értékeesebb; minél gyöngébb, annál értéktelenebb, pedig ebbe *Fechner* sem megy bele, hanem különböztet az élv kvalitása szerint alsóbb és felsőbb értékek között. Különböztet is az érték maga nem lehet az élv mértéke, mert az értéket is mérni kell, hiszen az érték tulajdonképpen egy *megmért adottság* kifejezése. *Döring* sem lát az értékben dologi létezőt, csupán a hiány pótlásából származó (élv)-érzés kifejezését. *Schuppe* sokkal mélyebbre ásott, mikor az élvet magát nevezte értéknek és az élvet az *En önállóságában* találta, tehát az élv, mint érték felett egyedül az önállóság intenzitása dönt. Azonban ez az intenzitás *Schuppen*ál még csak *mennyiségi* fogalom, már pedig az élv mennyiség sohasem lehet az érték-skálának alapja.

Ezzel párhuzamosan halad egy másik irány, a *lélektani*, mely az érték pszichológiai folyamatát akarja feltárni és azt hiszi, hogy ezzel az érték problémáját megoldotta, pedig csak azt írta le vele, hogy miképpen megy végbe az értékelés, de azt nem mondotta meg, hogy *mi az érték?* Ez az iskola az érték gyökerét a haszonban látja ugyan, de a hasznosságot nem látja objektív vonásnak, hanem csupán az alany ama

tulajdonságának, hogy az illető tárgyban boldogságot talál. Az értéket magát ennél fogva szubjektív valaminek nézik és eredetét egyrészt a kívánságban, másrészt az érzésben keresik. Az értékelés lélektani menetébe is csak az egy *Meinong* pillant bele, ki megkülönböztet benne: okozott élvezet, becslő érzést, ezt kifejező becsben tartást, ennek ítéleti formáját: a becslő ítéletet, amelyet újra egy érzés kísérhet. Az értékfajok megállapításában, az értékek átvitele és változása, valamint az értékterületek felderítése tekintetében ez az iskola a próbálkozásokon nem vitte túl, éppen azért, mert ezek a kérdések az értékek dialektikájához tartoznak, ennél fogva lélektani elemzéssel meg nem oldhatók, bár *Cohn I.* elért annyit, hogy az általános értéktudomány szükségét és körét újra megállapította, amelyhez ágdiszciplinákként a logika, esztétika és etika tartoznának.

Az objektív értékelméletek képviselői közé tartozik *Nietzsche*, aki az érték gyökerét abban látja, hogy mennyiben segíti elő valamely dolog az akarat feltétlen önmegvalósítását (*Wille zur Macht*). Tehát a célban rejlik az érték, mivel pedig a hatalom akarása nem a mi tetszésünktől függ, hanem objektív realitás, céljai és ezek értékei sem lesznek tetszésünktől függők, „hanem sötét, komor realitásból fakadnak a célok és fakadnak az értékek is” és ebből a „kozmosz láncolatból” kell őket megértenünk. *Hartmann* szerint az érték a célból ered, ennél fogva logikai valóság. Ugyanis a célt a képezés adja a magában üres akaratnak, az akarat megvalósítja és e megvalósításról az élv értesít, mint az érték indexe. Tehát az érték a megvalósítandó céltól függ; mivel pedig az egész világ egy végső célnak alárendelt célsorozat, minden érték relatív, azaz csak hasznossági érték. E szerint értékes az, ami egy célt valósít meg, tehát *eszköz*; ámde a végső cél, amely semmit sem valósít meg, értéktelen, amiből az következik, hogy *Hartmann* szerint minden érték egy értéktelentől nyeri értékét, ez pedig mégis csak végzetes ellenmondás.

A történeti áttekintésnek következő eredményei vannak: 1. Az értéket csupán gazdasági formájából megérteni nem lehet, sőt a gazdasági érték megértése is általános értékelméletet tesz föl. 2. A főkérdés az, hogy az érték csak a becslés folytán járul-e a tárgyhöz, vagy a tárgyban magában van valami objektív-vonás, amely azt a mi becslésünktől függetlenül értékessé teszi? És ha az utóbbi áll, mi az az abszolút értékes, amely méri és tőlünk függetlenül megállapítja a tárgyak becsét? 3. Meg kell vizsgálni, hogy az értékelésben milyen szerepe van az élvnek, továbbá 4. milyen szerepe van a becslő alany értelmi fokának és 5. a becslő alany értelmi fokát micsoda szubstanciális vonások alkotják és mi a fejlődési fokozatoknak a törvénye. Ezeknek felderítése után jöhet 6. az egyes értékfajok dedukálása és alaptermészetük megértése.

A Böhm Károly fejtegetései először a becslő ítéletről szólnak, azután annak két döntő tényezőjéről: az élvről és a mértékről, amelynek jelentését vizsgálja azután a különböző értékelési eljárásokban. Csak azután tárja fel az értékelés végső gyökerét a szellem projekciójában, hogy deduktíve megállapíthassa az értékek fajait és azok természetét. Ezzel aztán az általános értéktan feladatát megoldotta és áttérhet a különös értéktanra, amely a haszon- és az önértéknek dialektikáját adja.

II. Az értékelés lefolyása és tényezői.

5. A valóságról kétféle jelzőt állíthatunk: Vagy olyanokat, amelyek a tárgy szubstanciális alkatához tartoznak hozzá és annak tartalmát adják, vagy pedig olyanokat, melyek a tárgy szubstanciális tartalmához nem tartoznak hozzá és annak logikai momentumait nem bővítik, csupán az alany által kapcsoltnak színtetice a tárggyal. Amazt ontológiai, emezt axiológiai jelzőknek nevezzük. Az ontológiai jelzők egyszerűek, az axiológiai polárisok, azaz mindeniknek ellenpárja van. A rózsza piros, ennek nincs ellenpárja, a rózsza kellemes, ennek van: a kellemetlen. Hogyan támadnak már most ezek az értékjelzők, melyek az alanyak szintetikus reakcióját mutatják a tárggyal szemben?

Az Én nemcsak szemléli a tárgyakat, hanem a képek hatása alatt nyugodt állapotából ki is billen és e kibillenés, mint az Én állapotának meghatározása: az érzés. A tárgynak ezen érzelmi hatásában még nincs semmi értékelés, mert ez ontológiai ténylegesség, amelyet szükségképpen kell egy ítéletben a tárggyal kapcsolnom, pld. a narancs ize kellemes. Ezt az érzelmi ítéletet nevezi Böhm a *tetszés alapítéletének*, amelynek jelentése tisztán a kedvérzet változására vonatkozik, tehát vagy az élv, vagy a kín irányában mozog, mert az érzésnek csak ez a két minősége lehet, aszerint, hogy az Én önállítása a tárgy hatásával szemben sikeres, vagy nem. Az értékelés akkor kezdődik, mikor ennek a kedvérzetnek a tartalmát valamivel megmértem és ennek az eredményét a tetszés alapítéletéről állított új ítéletben kifejezem. Az érték dialektikai problémája tehát azon fordul meg, mi az a valami, amivel a tetszés alapítéleteit mértem? Világos, hogy annak a valaminek önmagában kell értékesnek lennie. Önmagában értékes csak az öntudatos lehet, amely értékesnek tudja magát és ebből kifolyólag, önmaga értékes minőségének tudatában szereti magát, azaz állítja és érvényesíti magát. A tetszés alapítéletének állítmányát az értékmérővel egybevetjük s róla, mint új alanyról a tulajdonképpeni *becslő ítéletben* az értékességet megállapítjuk. A tetszés alapítéletének állítmánya (P) tehát nem az érték maga, hanem csak annak a tárgya, amit mérünk, tehát az a valami, ami az

értékre ráutal (index); a becsülő ítélet állítmánya ismét érzésben nyer kifejezést aszerint, hogy a mértékkal a mért tárgy megegyezik, vagy nem és ezt az érzést kifejező állítmányt kapcsoljuk a tárgy objektív képével. Pld. A kert kellemes, a kellemesség haszonból származik, tehát a kert hasznos. Az érték megérzése tehát a második fokon, az értékegyezés érzelmében lép fel.

6. Mármost azt kell megvizsgálunk, mit tartalmaznak lélektanilag azok a tényezők, amelyeken az értékelés megfordul: α) a tetszés alapítéletének állítmánya (Σ); β) az a mérő valami, amellyel a Σ -t, vagyis a tárgy érzelmi hatását egybevetjük?

a) A Σ alatt — tudjuk — a tárgynak az alanyra gyakorolt összhatását kell értenünk. Minden hatásban, amelyet a tárgy az alanyra gyakorol, kétféle elem van: először maga az érzéklet, azután az ezt kísérő érzelmi hangulat: $(O \pm S)$, amely aztán az Én érzelmi állapotát határozza meg a tetszés, vagy nem tetszés irányában ($\pm C$). Tehát az eredmény ez: $\Sigma = [(O \pm S) \pm C] : \text{Én}$. A $\pm S$ az illető ösztön tevékenységéből származó érzelmi velejáró, ennél fogva a tárgy hatásában ez adja annak gyökerizét, vagy salakizét organikus határozottsága szerint.

b) A második kérdés az: Ha az a végső értékes, amellyel a Σ -t mérjük, mindenkire (lélektanilag) önmaga, *miképpen ismerjük meg önmagunk értékét?* Ennek a kérdésnek most még csak a lélektani menetét vizsgáljuk. Ugyanis funkcionokról képet alkotunk és azt magunkkal szembesítjük. Ebben a képben benne rejlik: 1. Az illető tevékenység képe, melyet közvetlen megéléssel, azaz intuitíve értünk meg, továbbá ennek a tevékenységnek érzeti hangulata, 2. azon eredmények, amelyeket az illető funkció mint okozatokat megvalósít. Tehát funkcióink projiciált képében a mi erőnk nyilvánul, amelyet egy érzés kísér; minél nagyobb erőt érzünk, ez az érzés annál inkább jelzi az Én afirmációját, ennél fogva annál kellemesebb. Kapunk tehát két ontológiai ítéletet, amelyekben még nyoma sincs az értékelésnek, csupán az önszeretetnek fizikai alaptermészete: a) minden erő kifejtés tetszik, b) minden erőtlenség visszatetszik. Ugyanezen törvény érvényesül az idegen funkciók megértésénél is, mert idegen funkciókat is csak a magam funkcióiból értek meg azzal, hogy emezek közvetlen jelentését egy ítélettel más funkciókra viszem át. Ezek szerint: az idegen funkció tetszik, ha az enyémmel egyenlő, vagy annál nagyobb; visszatetszik, ha az enyémnél kisebb. Ez az erőérzet is csak a Σ alkotórésze, amely maga is mérésre szorul. A Σ egyik objektív vonása: minősége szerint, minden értékelő állásponton az összes lehetséges Σ egy értékskálába rendeződnek el, amelynek fokozatai azon tényről fogva, hogy önmagunk funkcióinak értékességi foka közvetlenül ismeretes, egymás között világos elhelyezkedésben vannak.

Igy aztán világosan áll előttünk a becslés ama lépése, a mellyel a mérés eredményét: az egyezést, vagy nem egyezést megérezzük, ami még önmagában szintén nem értékelés. Mivel tulajdonképpen két funkció mérkőzik össze, a mérkőzés eredményét, mint kedv érzetet a saját funkciókat kísérő kedvértzet előjegye szabja meg. Az egyenlő funkciók összemérkőzése mindig tetszik, még pedig *az idegen annyiban, amennyiben a mienk tetszik*. A nemegyezés két okból állhat elő: vagy nem bírjuk utánaképezni, tehát érthetetlenek vagy a funkciók ellenkező jelentésűek. Mindkét esetben a mérkőzés kellemetlen; az előzőben az idegen pszichózis előjegye a mienkkel egyezik, az utóbbinál a mienkkel ellenkező. Végül a pszichózisokban minőségi és mennyiségi momentumok mérkőznek. Egyezés esetén a tetszés annál erősebb, minél erősebb a mi pszichózisunk; ugyanez áll nem egyezés esetén is a nemtetszés erejére. A nemtetszés erejét néha gyengíti a nemegyezésnél az erőérzet + jegye, pld. akasztás nézésénél a szomorú aktus felfogására és utánképzésére fordított erő.

III. Az élv szerepe az értékelésben.

7. Az értékelés ott kezdődik, ahol a funkciók összemérkőzésébe valami értékes játszik bele, amellyel ennek eredményét mérjük. Az első felelet, amely erre a nagy kérdésre adatott és sokáig kísértett, az volt, hogy az érték mérője az *élvezet*. De melyik? Mert az értékelés aktusánál három fokon lép fel az élv: 1. Az értéklettel kapcsolatosan, mely a gyökerizt szolgáltatója ($\pm S$), másodszor ennek hatására az öntudatos Én kibillenésében ($\pm C$), harmadszor erre a kibillenésre újra reflektáló Én (Én_b). Világos dolog, hogy szóban forgó élv csak a C lehet, amelyet a $\pm S$ gyökerize megfelelőleg színez.

Már most, ha az élv az egyetlen érték, akkor a) az élvezeten kívül más oka a cselekvésnek nem lehet, mert ha volna, akkor ez a valami az élv fölé helyeztetnék és az ércékelést megzavarná, b) a cselekvésnek az élvezeten kívül más célja nem lehet, mert ha volna, akkor a cselekvés nem szünnék meg benne, tehát rajta kívül új értékre törnék, c) az értéknek akkor az élv volna az okozója, *gyökere*, mert ha az élv maga is mélyebb okokban leli értékét, akkor mérő nem lehetne, hisz maga is önmagán kívül és túl mélyebb alapokra

utal, d) akkor az élv volna az egyetlen mérték, amellyel az értéket mérnünk kell, ha pedig az élv maga is más mértékre szorul, akkor a tétel nem állhat meg.

a) Élv alatt az önállóság sikerességének érzelmi reflexét értjük, amelyben két mozzanat van: az önállóság realitása és ennek érzelmi reflexe. Ez az önállóság az Én természetéből kifolyólag mindig reakció, azaz minden funkciót először egy hiánynak meg kell kötnie, hogy erre való visszahatásképpen megindulhasson önállító tevékenysége. Tehát úgy áll a dolog, hogy minden cselekvésnek indító oka a hiány, amelynek érzelmi jelentkezése a kín; a cselekvés pedig nem egyéb, mint a hiány reaktív helyreépítése, amelynek sikeressége az élvben jelentkezik. Ennélfogva a cselekvés alanyi értéke nem az élvől, hanem a hiánytól függ és minden cselekedet úgy tekinthető, mint a hiányt elenyésztető projekció. A már egyszer kielégített funkció élvének képét az emlékezet beillesztheti a motivációba, de csak akkor, ha a hiánynak már úgy is meg van a maga elégséges indító ereje. Az élv csak ratio cognoscendi-je a cselekvésnek és nem ratio essendi-je.

b) De célja sem az élv a cselekvésnek. A cselekvésnek célja a hiány megszüntetése, maga az aktus és nem a velejáró élv. Sokszor a cselekvésben nyoma sincs az élvezetnek, pld. a csecsemő táplálkozásánál, vagy az anyaállatnak az ivadékról való gondoskodásában. Ahol pedig az élv a cselekvés célja, a cselekvés pedig csak ehhez segítő szükséges rossz: ott aberrációról van szó, mint ahogy aberráció a kéjencség fajfentartás helyett, az ingyencség táplálkozás helyett, a dözsölés a szomszomság csillapítása helyett. Még inkább bizonyítja ennek a tételnek dörségét az, hogy ha az élv volna az egyetlen kozmikus cél, akkor az ember egész organizációjának, a társadalom egész berendezésének és a történelem menetének, végül az egész világberendezésnek olyannak kellene lennie, mely a lehető legtöbb élv elérésére a lehető legalkalmasabb volna. Már pedig az ember éppen nincs az örökös élvezésre berendezve, mert élvhez csak kín útján jut és éppen abban áll emberi mivoltának egyik vonása, hogy nemességénél és finomságánál fogva a vad élvezetek hordozása ránézve szinte elviselhetetlen teher. Igaz akkor az: boldog a barom, mely nincs olyan finom szervezettel megverve, mint az ember. Az örökös, végtelenségig fokozott élv volna az abszolút kín, a halál telje. Hogy a társadalom nincs az élvezetre berendezve, azt bizonyítani sem kell, mert minden társadalmi alakulás korlátozásból, megkötésből, lemondásból, tehát kínból fakad. Végül a kozmikus pillantás arról győz meg, hogy nincs az az élv, amelynek ne volna kín az előfeltétele: a farkas jóllakását a széttépett bárány kínja fizeti meg és a római kéjenc szórakozását a cirkusz áldozatainak halálhőrgése. Minden élv lihegésébe a kín jajsza vegyül. Gondoljunk csak minden hedonizmus elleninstanciájára: a halálra.

c) De nem áll az sem, hogy az élv az érték forrása. Az élv mindig homogén: \pm kibillenés, hogyan lehet ebből az értéket levezetni? Az értékből élv fakad, de az érték nem az élvől fakad. Az emésztés élvvel jár, de nem azért eszünk, hogy élvezzünk, hanem azért, hogy éljünk, azaz a táplálkozási ösztön munkájával járó reális haszonért, amelyre az önfentartás kényszere hajt. Az élv maga egy realitásnak a reflexe, tehát ha értéke van, az annak a realitásnak értéke folytán van. Ennélfogva ezt a tételt: az „érték az élv miatt van”, így kell megfordítanunk: „az érték a tárgy realitása miatt van, de felismerésére az élv szolgál indító okul.”

d) Végül az élv nem lehet az értéknek mérője sem. Ugyanis az élvnek vagy erőfokával, vagy minőségével mérünk. De erőfokával nem mérhetünk, mert az értékeknek nincs erőfoki különbözőségük — a karaktert nem lehet kilogrammmal mérni — csak minőségi különbözőségük van s különben is, hol van az a minimális élvegység, melyből a mérési adatok sommálódnak? És ha valaha meg is találunk ezt az élvegységet, mit érünk vele? Egy erőfoki táblázatot, amelyből éppen az hiányoznék, amit kutatunk, — az értékesség vonása. Ha pedig az élvnek minőségével akarunk mérni, akkor feltesszük, hogy az élv többféle lehet; azonban ennek a többféleségnek alapja van: annak a realitásnak értékkelkülönbözése, amelynek reflexe az élv, mert vannak undok élvezetek is; tehát újra megjelenik egy előkelő idegen, amely az élv mértékegységét lehetetlenné teszi és rajta túl utal, mert az élvet magát is méri: a nemesség.

Az eredmény tehát ez: az élv csak reflexe az értéknek, de nem forrása, nem oka és mérője. A becslés nem is az érzés dolga, hanem az ítélő értelem funkciója. Az élv, bár maga értékes, nem maga az érték.

IV. A mérték, mint az értékelés alapja.

8. Eddig feltártuk az értékelés lélektani alkatát és úgy találtuk, hogy az értékelés központi ténye a Σ -nak, a tárgy hatásösszegének valamely önértékével való mérkőzése. Azt is mondtuk, hogy az az önértékű mérték (lélektanilag) nem lehet más, mint maga az Én. Ugyde az Én változó valami, a mennyiben életműködése a tömörödés (affirmáció), amely a fejlődés képében áll előttünk. Mi hát az a törvény, amely szerint az öntudat a fejlődésben változik és miféle tényező az, amely ebben a változásban a lényegest, az állandót adja és lehetővé teszi, hogy a tömörség bármely fokán az értékelésnek abszolút mérője legyen?

Ez a törvény az Én tömörségének gyarapodása, amely különböző reflexió *fokokban* nyilvánul ugyan, de azért lényegében mindig ugyanaz marad: egyre izmosodó öntudat, *szellem*.

Az emberi szellem organikus képének megfelelőleg kialakuló, megvalósuló tendencia, amelynek fejlődési fokozatait nyilván elhatárolhatjuk. A kis gyermek lelkét még csak a közérzéki adatok töltik be a fiziológiai funkciók fellépési sorában; a növendék-gyermekét az érzéki adatok foglalkoztatják, tehát a színes, gazdag világra fordul figyelme, s mint valami elragadtatott, idegen vendég csodálkozik annak nagyszerűsége felett; a serdülő korban már a dolgok jelentése nyűgözi le, de még mindig a fantáziaképek sejtelmes fátyolán át; azután a férfi korban megérti a valóságot, mint anyag és erő szövedékét és elrendezi világát, az októrvény alapján egybefűzve annak tüneteit, végül a férfikor delelőjén, a hanyatlás előtt, a csúcson, az ész a szellemi centrumot keresi és intuitív szemléletben az egész világképet a maga egységében megragadja, világa bírásában erejét nyugodtan, boldogan érzi.

Mindezt a fejlődést azonban az Én leli meg, tehát a fejlődés fokaik benne tükröződnek. Az Én pedig, miután természete az önmagára való visszahajlás, önmagának tárgyá tétele, mindezt szemléli is, tehát a szemléletben felülemelkedik rajta és önmaga birtokaként úrrá lesz felette. Így lesz Ennek három fejlődési, vagy tömörségi foka: először önmagát bírja, mint érzéki hatások urát, azután mint értelmes Ént, végül, mint kifejlett, eszes Ént. Az alsóbb fokra való reflexió a felsőbb fokra vezet át, míg előttünk áll a világa felett szemléletben úrrá lett Én, amely önmagára visszahajolva ilyen gyanánt felfogja magát és abszolutsága diadalának tudatára jut. Ezek a fokok nincsenek egymástól élesen elhatárolva, hanem az alsóbb átnyúlik a felsőbb derengő világosságába és ingadozásaival jelzi a készülő emelkedést. A fejlődésnek az eredménye pedig az lesz, hogy az Én hovatovább mind tömörebb, kondenzáltabb lesz, homogén természetének megtartása mellett, ami önerejének: figyelő és absztraháló képességének gyarapodásában látszik meg.

9. Ha már most ezt az eredményt a becsülő ítélet alaptípusára alkalmazzuk ($\Sigma = \{[(O \pm S) \pm C] : \dot{E}n_a\} : \dot{E}n_b$), amelyben a tárgy hatása (Σ), — állván ez a tárgy képéből (O) és érzelmi hangulatból ($\pm S$), amelyet az öntudat megérez ($\pm C$) — mérkőzik az $\dot{E}n_a$ -val, aminek eredményét az $\dot{E}n_b$ tudomásul veszi: úgy találjuk, hogy a döntő pont az Én természetében van, tehát a végső érték, amely minden más értéket mér, a szemlélő Én mindenkor tartalmi és formai reflexió fokában keresendő. Annyi mértékünk lesz a tárgy megbecslésére, ahány fokon állhat fejlődésileg a mérkőző alany.

A mérkőző alanynak a reflexió legalsófokán ($\dot{E}n_1$) az a természete, hogy érzéki ösztöneiben el van merülve és összes tevékenysége a közérzeti és érzéki funkciók gyakorlatában áll, ezeknek pedig az lévén a természetük, hogy bennük az érzelmi oldal ($\pm S$) a túlnyomó: világos, hogy az Én tartalma érzéki adatokból állván, egész mivoltát ezeknek érzelmi kísérelője: az élv és a kin tölti be. Ami tehát az Énre hat, az csak az érzéki érző Énnel mérkőzik, amely semmivel sem magasabb, mint a $\pm C$, amiből az következik, hogy a becsülő ítéletben értékesnek csak azt nyilvánítjuk, ami élvezetet okoz. Ez a gyermek értékelése.

Az érzéki szemlélés világában nemsokára kezd a jelentés derengeni, amely még eleinte a fantázia képek imbolygó alakjaiban úszik, mignem az értelem szilárdra rögzíti a képeket és elébe mered a kőkemény valóság. Most a valóság megértése lesz a fő. A valóság megértésének alaptényezője az anyag és erő fogalma, melynek cselekvésben nyilvánuló tevékenységét az októrvény szabja meg. Az Én maga is a valóság alkotó része és beilleszkedik a kauzális sorba; kifejtett erejének tudata az önfentartás munkájára fordítja minden figyelmét, amelyben többé nem az élv és a kin dönt, hanem a hiány és pótlék egyezése, amely fölött az értelem ítél. A hiány és pótlék egyezése az októrvény alapján történik és azt, ami a hiány pótlására alkalmas, *hasznosnak* nevezzük. Azonban a hiány és pótlék viszonyában, amennyiben mindkettőhöz jobbra és balra az oksorozat végtelen láncolata fűződik, szükségszerűen fellép az *egyetemes* követelménye, ami azt eredményezi, hogy az élet tevékenysége egyre szélesebb körre terjed, anélkül, hogy határt érne az oksor körforgása miatt; tehát az értelem végleges önkielégülése nem következik be. A nyughatatlan tettvágy, betölthetetlen ambíció, az életnek nagy kérdések gyakorlati megoldására való tékozló áldozása: az objektív altruizmus az, amely ezt az álláspontot jellemzi. Vezérlő csillag az *értelem*, egyetlen érték a *haszon*.

A harmadik fokon az Én előtt már kibontakozott a világ és azt a maga egységében szemlélve, felfogja abban önmagát. Megtudja, hogy a világ az ő alkotása, úrrá lesz tehát felette, mint a művész műve felett. De erre a diadalmas, királyi mivoltára is reflektálva, megragadja önmagát páratlan csodatermészetében és méltóságának, kiválóságának tudatában szeretettel és boldogan bírja. Szereti és becsüli önmagát — önmagáért. „Abban a végtelen csendben, melyben az Én tisztán magára talál, elszorul a szellem lélekzete s nem sokan bírják ki; de erős és acélkeménységű a fény, mely ezen szemlélésből szétterjed. Nemhiába nevezi a buddhista ezt a szemlélést gyémántcsúcsnak, melyre az egész világ fényessége visszapattan; mert ez ama csúcs, mely az egész világot fénybe fűrészi, a megmozdíthatatlan sarkcsillag, magunk világának és makrokozmosznak világtengelye.”¹ Itt ismer rá az öntudatos szellem, a maga abszolút értékére.

¹ Az Ember és Világa III. 132.

Igy kapunk hármass fokozatot az értékelésben: 1. szubjektív élv, 2. objektív haszon, 3. abszolút nemesség. Ennek a három fokozatnak felel meg az organikus létben az érzéki, az értelmi és az észcentrumok fellépése, a lelki tartalom kibővülésében az érzéki, értő és észfelfogás, az Énben az érzéki, értő és abszolút absztrakció foka. Kapunk tehát három értékelési módot: a hedonizmust, az utilizmust és az idealizmust. Maga a mérkőzés az első fokon az élvek közvetlen összecsapása, a második fokon az értelem rendező, latolgató munkája, a harmadik fokon pedig a közvetlen intuición fellobbanó fénye.

V. Az értékelési módok természete és összefüggésük.

10. Most már az a feladat, hogy a három értékelési módnak: a hedonizmusnak, utilizmusnak és az idealizmusnak a természetét és összefüggését feltárjuk. Nem könnyű feladat, már csak azért sem, mert ezek az értékelési módok nem határolódnak el oly élesen, mint a lépcső fokai, hanem egyik a másikba átnyúlik; részint az alsóbb a felsőbbe, az Énben rejlő feszülő erőnél, tendenciánál fogva, amely természetes lendüléssel tör fölfelé (átmeneti értékelés); részint az Én időnkénti megglazulásánál fogva, amely azt eredményezi, hogy a felsőbb értékelési mód elfajul és az ember érzéki mivoltában rejlő vis inertiae hatalmának nyomása alatt az alsóbb fokra zúlik (dekadencia).

Azonban ez a körülmény nem zárja ki a probléma megoldásának lehetőségét.

11. *A hedonisztikus értékelés.* A hedonista értékelés területe az, amit mi kellemesnek nevezünk. A kellemes jelzőt inkább a tevékenységnek mikéntjére alkalmazzuk s a tárgyakra csak többé-kevésbé kifejező metaforával. Jelzi az ösztön sikeres megvalósulását az egyes reflexiófokok különböző minősége szerint. Tárgyi alapja az önállóságban van, szubjektíve az erre reflektáló Én absztrakció fokának az önállóságában jelentkezik, tehát az alsóbb fok tevékenységének a felsőbb fok szemléletében jelentkező képe. Mindenkör azonban a kedvérzet a tartalom formai oldala. Azonban a hedonizmus, mint az első fokon álló értékelés, a kellemesnek csak az Én₁-ben, az érzéki Énben jelentkező tüneményeivel, tehát a „kéjes”-sel foglalkozik. Itt még az értelem nem vált el az érzékléstől, ennél fogva minden lelki nyilvánulás központjában a pillanatnyi kép áll, a melyben nincs semmi minőségi különbség, hanem csak intenzitása szerint értékes. Ez az értékelés kizárja az értelem becslését s valami csodálatos vaksággal veri meg rabjait: szemüket vérvörös fátyollal köti be és ők tehetetlenül zuhannak, vagy sodródniak önfeladt mámoruk ködös mélységeibe. A mézeshetek hangulata ez, melyre az udvarias társadalom is az elnéző megértés fátyolát borítja. Ez az állapot az egyén részére feltétlen izoláltságot és abszolút élvképességet követel, s mivel ezt világunk és emberi mivoltunk szerkezete teljességgel képtelen megadni, a valóságban sohasem érvényesülhet, hanem annál izgatottabb és forróbb képekben tűnik fel a képzelet alkotásaiban, különösen olyan művészeknél, akiknél kielégíthetetlen élvvágy festi vérvörösre az alkotás délibáb-világát. Éppen ezért a hedonista értékelés lényege szerint *átmeneti*; mihelyt válogatni kezdünk az élvek között, mihelyt gazdálkodni akarunk vele, azonnal megjelenik az *értelem*, amely kényszerűen többre fogja becsülni a totális önfentartást, mint a parciálit s ezzel a hedonizmus beletorkollik az utilizmusba.

12. *Az utilisztikus értékelés.* Ennek az alapja az értelmi munka sikerességében, vagyis az eszközök és célok kölcsönös alkalmasságának felismerésében áll. Óvakodnunk kell attól, hogy a hasznosság értékét a hiányérzet nagyságából vezessük le (Ehrenfels), mert igen élvezetes dolgok lehetnek károsak (ópium), igen hasznos dolgok lehetnek kellemetlenek (orvosság, adófizetés), nagy hasznú dolgok semmi élvezetet sem okoznak (levegő, víz), intenzív hiányok nem teszik hasznossá a pótlékot (alkoholisták szomja). Tehát a hiány színezhetheti a pótlék hasznosságát érzelmileg, de nem *adja*.

A hasznosság alapja a tárgy (O) és funkciónk (f) közötti objektív megfelelésség, mely az Én₂ kedvérzetében (a második reflexió-fokon) tünetkezik. A tárgy és alany (O : S) viszonya két önfentartási tevékenység viszonya, amely abban áll, hogy a tárgy az alanyban ösztöni tevékenységet köt, vagy old. Ha az Én az O : S viszonya által + kedvérzetet nyer, akkor az O az S-t önfentartásában elősegíti, ellenkező esetben (— kedvérzet) akadályozza. Az első esetben az O az S-re nézve *eszköz*, az S az O-ra nézve *cél*, ennek sikeressége a *haszon*, sikertelensége a *kár*. A dolog hasznossága tehát annyiban jelent értéket, amennyiben az Én-re nézve értékes az S, azaz *önmagának fentartása*.

Azonban az S mint öntét, funkciók összege. E funkciók munkája az, hogy önmagukat megvalósítják oly módon, hogy egy hiányra reagálnak. Ez az ontológiai hiány, melynek az illető funkció kialakulása felel meg. A megvalósult, kialakult funkciók természetes feszítő erejükkel egymást leszorítják, megkötik, amelynek eredménye a reális hiány (lehet tultengés és üresség); ennek felel meg a reális pótlék. Végül az Én e hiányról tudomást vesz, ami a szubjektív *hiányérzetet* adja, ennek pedig a pótlék képe felel meg, mint szintén szubjektív *szükséglet*. Van tehát ontológiai, reális (funkcionárius) és szubjektív hiány, amelyeknek megfelel: szerv, pótlék, szükséglet.

Az ösztönök rendszere két nagy csoportra oszlik: vannak fentartó és kifejtő ösztönök. A fentartás megőrzés és reprodukálás ösztöneiben nyilvánul, amelyet táplálékkal és mozgással végez a tápláló és nemi ösztön. A kifejtés ismét kétágú: felfogás és megvalósítás. A felfogás intellektuális (érzékletek és okosság) és szenzuális, amely amannak Énünkkel való kapcsolatát jelenti (érzés és indulat). A megvalósítás (reakció) ismét kettős: egyéni (erkölcs, tudás, művészet) és társas (a hatás-fonatok).

Mármost a hasznosságnak, amely a tárgynak az alany önfentartására való segítő, alkalmas voltából ered, kétféle típusa lehet: vagy az egész öntétre hat, vagy az egyes funkciók egymásra hatásában jelentkezik. A tárgynak az egész öntétre való hatását három esetre sematizálhatjuk: 1) a pótlék kisebb, mint a hiány, 2) a pótlék akkora, mint a hiány, 3) a pótlék nagyobb, mint a hiány. Pozitív haszon (H) a két utóbbi esetben lesz: $+H = (p = h) = 1$ és $+H = (p > h) = (1 + x)$, kár az első esetben: $-H = (p < h) = (1 - x)$. Tehát a haszon nagysága a beállott eredménynek a pótlékhoz való aránya. Ez az arány ontológiai, azaz nemcsak mennyiségi, hanem minőségi. Az egyes ösztönöknek egymásra való hasznossági hatásánál azt találjuk,

hogy az alsóbb ösztön a felsőbbnek a $H = \frac{S}{O}$ törvénye szerint pótléka lesz. (Az ösztönök egymást

feltételező alárendeltségét már láttuk.) De a felsőbb ösztön visszahat pótlékaival az alsóbbra: a mozgás elősegíti a táplálkozást, a nemi ösztön igénybe veszi, tehát fejlesztheti a mozgást stb. A *hasznosság viszonya tehát a felszálló és leszálló sor alakjában jelentkezik*. Ugyanígy van a lelki ösztönöknél. Az általános érzékenység fejleszti érzékek kialakulását, amelyek munkájuk eredményét érzéki egységekbe öntik át, ezek idézik elé a jelentésadás munkáját, amely a tiszta jelentés logikai alkatát hozza létre, végül az egész nyugvó pontra lel az ész intuíciójában. Ez a felszálló sor, amely ugyanígy érvényesül a reaktív vonalon is. De az öntudatos én szabadon kapcsolja a fogalmakat s ezzel pótolja a szétfolyó fantázia fogalmait; az érzéki egységesítő erő emeli az érzékek funkcióját, az érzékek vezetnek a reflexmozdulatokat s így a táplálkozást és szaporodást. Ez a leszálló sor.

Most már azt kérdezzük, hogyan jelentkezik az a fel- és leszálló sor az öntudatos alanyban? A tárgy hatásában (Σ) benne van az $O + S$, a tárgy a maga hangulati velejáróval, amely az Én reflexió foka szerint különböző érzésekben nyilvánul $\pm C$. A tárgy hasznában benne van a tárgy objektív vonása, továbbá az az érzelmi hatás, amelyet az alanyra tesz (C). Ezt az érzelmi hatást színezi az $O \pm S$, amelyet *salakíznek* nevezünk. Tehát salakíz (S) és érzés (C) különböző vegyületet alkotnak mennyiségük szerint. Ugy találjuk mármost, hogy a hasznosság felszálló sorában a salakíz egyre fogy és ilyen mértékben tisztul az Én érzet, tehát a *hasznossági sor értékfokozatait az adja meg, amivel az Én felszabadításához járul*. A felszálló sor e felszabadítást azzal végzi, hogy az ösztönöket a recepcióval tartalmilag bővíti, a leszálló pedig azzal, hogy az Én reakciójával formailag tisztítja, tehát módosítja a hasznót. Kaptunk tehát a haszonnál ötféle vonást, amelyek szerint annak értéke igazodik. Ez a haszon ötféle dimenziója. Három ezek közül objektív, azaz nem az Énből fakadó, hanem magához az ösztönnek az alkatához tartozik, kettő pedig szubjektív, azaz az Énből származó. Objektív vonások: a haszon nagysága, mely a segített ösztön gyarapodásának mennyiségében áll; terjedelmessége, mely abból tűnik, hány ösztön hiányát képes valami pótolni; végül fontossága, melytől az önfentartás sikeressége függ, és amelynél anyagilag a felfelé szálló haszonsor dönt, formailag a lefelé szálló haszonsor, így: fizikai hatók, táplálkozás, nemi ösztön, mozgató ösztönérzések, érzékenység, értelem, Én; lefelé: Én, reakciók, értelem, érzés, érzékek, mozgás, nemi ösztön, táplálkozás. A haszon szubjektív vonásai: a sürgetősség, mely a hiányérzet erőfokától függ és az élvezetesség, melyben az értelem a tisztaság és biztonság mozzanatait különbözteti meg.

Az öntét rendszerén belül megtalált hasznosságot átvisszük a világ tárgyas reakcióira is, melyek az októrvény szerint fűződnek egységbe. Ha az októrvényt visszafele tekintjük s az okozatból kiindulva az ok ama vonását, amelyben az okozat előidézésére való alkalmatosságát látjuk, megbecsülve, azt eszközi jelentőségűnek mondjuk, amellyel elérjük a célt: a hasznosságot világunk fentartó értékének fogjuk találni.

Miből származik ez az értékesség? Nem magából a hasznosságból, mert minden hiány pótlása a pótlék feláldozásával jár, tehát az egyetemes haszonnal egyértékű az egyetemes kár. A hasznosság csak akkor érték, ha értékes az, amit szolgál: az *önfentartás*. Ugyde az önfentartás értékessége ezen az állásponton még csak *dogma*, amelyet semmivel sem tudunk igazolni. Miért értékes az Én önfentartása? Mivel az önfentartás csak létforma, értéke nem lehet önmagában, tehát nem maga az önfentartás értékes, hanem az, ami benne megvalósul: a *tartalom*, a *minőség*. Ennélfogva az utilizmus értékelése kényszerűen hajt tovább egy új értékelésre: az önérték megtalálására. Ehhez az idealisztikus értékelés segít.

13. Az *idealisztikus értékelés*. Ugy találtuk, hogy az Σ az ösztönök skáláján minél fennebb haladunk, annál inkább veszíti salakosságát és annál tisztábban szabadul fel az Énértet. Ha már most ehhez hozzávesszük az Én tömörülésének fokait, úgy találjuk, hogy a hasznosság felszálló sorában szakadatlanul tisztuló Én az absztrakció foka szerint egyre tömörebbé válik, míg a reflexió legmagasabb fokán az Én kiválóságát, előkelőségét állítván és azt szeretvén, nemességének, méltóságának birtokában szabadságát, exkluzivitását és tisztaságát élvezzi, mint az ő páratlan tartalmának a minőségét. Miután az Én tartalma az

intelligencia, az $\dot{E}n_3$ fokán minden becslő ítéletnek, mely a Σ felett dönt, ez az alapja: *nemes csak az intelligencia*. Tehát ezt a jelzőt csak arra viszi át, ami vele rokon. Minthogy az intelligencia értéke tisztaságában, öntudatosságában és szabadságában áll, a vele szembe kerülő Σ értéket azzal ítéli meg, hogy a) alkata minél kevesebb salakot tartalmaz, b) a szellemi funkció minél öntudatosabb, azaz minél magasabb reflexió-fokon áll, végül c) hogy a funkció minél jobban mutatja a szabadságot maga magán s minél jobban segíti elé azt másban is.

a) A salakíz fogyását a hasznosságban is láttuk az ösztönök skáláján, és úgy találtuk, hogy a salakíz a haszon fontosságával arányosan fogy. A nemesség ellenben a salakíz fogyásával arányosan nő, mert oly mértékben tisztul az $\dot{E}n$, tehát a haszon fontossága a nemességgel fordított viszonyban áll. Ha ennek az okát keressük, úgy találjuk, hogy a salakíz fogyása az öntudatossággal nő, tehát b) a funkciók öntudatosságának felszálló sora mértéke nemességük gyarapodásának így: táplálkozás, reflexmozdulatok, faji ösztön, érzékek, affektusok, tiszta értelem, ész és $\dot{E}n_3$. Ezen a fokon a mérés alapját az $\dot{E}n$ reflexió foka adja, mert ennek lebegésével az egész értéksor magassági dimenziója fel, vagy leszáll. A reflexió fokától függ az értékelés, az értékeléstől a választás, a választástól a cselekedet, amelyben a reflexió fok végül megjelenik. Tehát a reflexió fok az értékelésnél a *causa essendi*, a cselekedet a reflexió fokra a *ratio cognoscendi*. Végül c) szabadság dolgában a funkciók ezt a sort mutatják α) befogadásnál: általános érzékenység, érzékek, emlékezet, fantázia, értelem, ész; β) a kihatás irányában: reflex, (táplálkozási, nemzési reflexek, beidegző reakciók, automatikus, vagy gépies munkák), érzéki képek által indított mozdulatok, (másolás, írás, olvasás, zenei, mozdulatok), értelmi alkotások (család, társadalom, nyelv, technika, jog), végül az ész ($\dot{E}n_3$) ideális alkotásai: tudomány, erkölcs és művészet. Tehát az emberi cselekvésnek értékét azon magaslat határozza meg, amelyről az $\dot{E}n$ a világot nézi.

A hedonista értékelés individuális, az utilizmus univerzális, de a nemességi értékelés objektív és univerzális, mert alapja a mindenütt azonegy intelligencia, de abszolút is, mert végső forrása az $\dot{E}n_3$ -ban van, ennél pedig magasabb a *mi* világunkban ránézve, nem létezik. Ez abból is megtetszik, hogy mind a hedonizmus, mind az utilizmus a nemességi értékeléstől függ, mert mind a kettőnek alapja a *qualitas*, tehát az *önérték*. Rajta kívül nem vezet az értékelés fonala, mert az $\dot{E}n_3$ -nak éppen az a természete, hogy világunknak ő az abszolút csúcса, amely a lét és az érték minden szálát egységbe foglalja és hordozza.

Ez a három értékelési mód össze nem keverhető és nem redukálható egyre, mert heterogén dolgok. De abban a megfigyelésben, hogy a nemesség a *noumenon*, amelynek az élv és a haszon *fenomenonja*, előtűnik az a metafizikai gyökér, mely e három értékelés közös *eredetét* mutatja meg.

VI. Az érték fogalmának végső gyökere. (Hipermetafizika.)

14. Az, amit mi értékes tárgynak nevezünk, mind a mi alkotásunk, képünk, amelybe ha nem visszük bele valami módon az értékesség vonását, nem is fogjuk megtalálni benne. Ámde ennek a belevitelnek nem szabad önkényesnek lennie, amint azt már eddig is láttuk, hanem olyas valaminek kell lennie, ami a tárgy képéhez objektív kényszerűséggel tartozik hozzá. Tehát meg kell találnunk azt a pontot, amelyben az értékadás és az értékelés összeesnek. Amennyiben már most a mi világképünk tartalmilag és formailag a mi alkotásunk, az ontológia gerincfogalmáig fogunk leszállani, viszont mivel az alkotás értékessége csak az alkotóból értendő meg, eljutunk az axiológia gyökérszálaig és e két szálnak közös eredetéről szóló fejtegetést nevezzük hipermetafizikának.

Első feladat az egyes értékelésekben alapul szolgáló felfogási módokat megismerni. Itt csak az utilizmus és az idealizmus jöhet figyelembe, mert a hedonizmusnál a tárgytól semminemű ismeret nem kívántatik. Az utilizmus felfogása diskurzív természetű, azaz széllyesztő, bontó felfogás. Ugyanis az utilista az élv és élvokozó tárgy *fölött* áll, a funkció és a tárgy reális viszonyán épülő kongruenciát fejezi ki az élv. Ennek megállapításához *értelmi* munka kell, mely egybeveti az ismert tárgyat az ismert öntét ismeretes funkcióival és közöttük viszonyt állít fel, amelynek megfelelősége értelmi egyensúllyal, azaz az önállóság sikerével és annak megértésével jár. Magának a viszonyoknak ontológiai formája az okviszony, ami nem is lehet másként, mikor cél és eszköz kongruenciájáról van szó. Az utilista értékelés ennél fogva diskurzív, amely a kauzalitáson nyugszik és annak tulajdonságaival bír: 1) csakis a történésekre, tehát a *fenomenonra* vonatkozik; 2) annak tartalma iránt közönyös, tehát *formális*; ezért 3) *mekanikus*, mert a formai lefolyás az oktörvénynél kényszerű. Hasznossági becslésre tehát az okviszony logikuma, az önfentartás törvénye kényszerít, mérője pedig ennek az önfentartásnak értékessége.

Az ideális értékelés alapja a tömörítő és izoláló szemlélet, amelyet intuitív felfogásnak lehet nevezni. Ugyanis itt az $\dot{E}n$ magát mint tagolt egységet tudja és ebben az elkülönülésben csak önmagával szemben

lép fel. E külön létben összpontosul egész ereje, ez minden akciójának gyökere és centruma, amelyben világjának összes sugarai egybefutnak és ott egységbe jutva, a központ uralma alá kerülnek. Az Énnek ez a *ένωσις*-a az, amit önszemléletnek nevezünk. E típus szerint szemléljük már most a tárgyakat is, azaz a kép középpontjában attribútumaik összetömörülő egységét megragadjuk és izolálva a másokkal való összefüggésből, kiragadjuk és áhítattal, diadallal magunk elé tartjuk. Az idealizmus ezen tömör, izolált egységeket hasonlítja össze a maga egységes, tömör képével és aszerint ítél értékük felett. Az intuitív felfogás tehát feltételezi a tárgy analitikus ismeretét és az ismert tényezők egységbeszorítását. Ennek az egységbeszorításnak a centruma a súlypont, mely az egész szemlélt tárgy magva, és amelynek szétvetődéséből, *önprojekciójából* áll a kép. Az Énnek, mint szemlélt tárgynak önprojekciója addig ér, ameddig hatásai érnek, tehát ott van a szemlélt kép *határa*, azon túl ömlik el a szemlélet. A más tárgynak önprojekciója addig terjed, ameddig az Én szemléletével érintkezik, tehát funkciói tevékenységének végső pontjáig, amelyeknek külső aspektusa adja a *formát*. A forma tehát intuitive az a határ, amelyen a kép önprojekciói az Én szemléletével érintkeznek. Ez úgy megy végbe, hogy az Én fixíroz egy tárgyat, melynek középpontja súlypontot vetít; ez az önprojekció révén szétvedődik a térben, addig a határig, míg funkciónak jelentései megvalósultak; a megvalósult funkciói jelentés végső pontjáig tódul a szemlélet árja, amely a tárgyat felkapja, kiemeli és egységében alkotása gyanánt kedvtelve hordozza. *Tehát az ideális értékelésnek feltétele az esztétikai szemlélés általában.*

Mit helyezünk bele a súlypontba? Egy jelentéssel bíró tartalmat, melyből a többi vonások kinőnek. Ez a kinövés, vagy szétvetődés az organikus egység típusa szerint történik, azaz a részek értelmét a központ értelméből nyerjük. A súlyponti érték határozza meg a jelentés kerületi elhelyezkedésének határait s e kettőnek viszonya adja a dolognak *intelligibilis struktúráját*. Minden szemlélt tárgy egy logikai organizmus, amelynek központja körül helyezkednek el a jelentések értékességi fokozatban. Így lesz érthető az esztétikának azon követelménye, hogy a tartalom és forma egy legyen. Az ideális értékelés tehát a dolgokat mint szubstanciákat, izoláltan magukban, de súlyponttal és kerülettel bírókul, tekinti. Ezért az intuitív felfogást szubstanciális felfogásnak nevezzük, mert ami a szubstancia gondolatára kényszerít, az kényszerít az idealisztikus értékelésre is.

Ha tehát az okiságnak és a szubstanciának van közös vonása, abban fog rejleni a felfogás és alkotás közös eredete.

15. a) Az öntét szemléleti képe fejlődésének kezdetén nem egyéb, mint kötött ösztönök egysége, melyben egész életének lehetősége van bezárva. Ez a kötöttség metafizikai, vagy ontológiai hiány, amelynek megszűnéséhez indító kell és erre az indításra szukcesszive fejlődik az öntét egész teleologikus rendszere. Ez a fejlődés pedig nem egyéb, mint az egész potenciális tervnek önfentartási tevékenységéből eredő kialakulása. Az indítás és kialakulás közti viszonyt az októrvényben értjük meg, amely az egész cselekvést, mint homogén tevékenységet, két részre osztja: egyiket a hiány képe körül, másikat a pótlék képe körül foglalván össze. A hiány pótlása csak a kötött erő tartalmából érthető, amelynek az indítás csak a külső lökést adta. Ez a lökés folytatódik a hiányos valóban s ezért a pótlást neki tulajdonítjuk, de menetét két részre osztjuk: egyiket nevezzük oknak (pótlék), a másikat okozatnak: hiány megszüntetése, mint eredmény. Ez az objektív viszony az alany felfogásában módosul. Ugyanis az objektív hiányt megszünteti azzal, hogy a képet kivetíti, tehát ez a kép okozat; ámde az alanyra nézve e kép előtt nem lévén semmi; mert ennek az okozatnak az oka a nemtudatosban játszott le: kénytelen a cselekvés első mozzanatát: *okot* látni benne, amelynek okozata a kép öntudatos utánképzése lesz. Pld.: a fény a szemre hatva, öntudatlan reakciót vált ki belőle (fényérzet), mi pedig a fényérzetet projiciálva, benne keressük a fény (öntudatos) képének az okát. Ez is csak azt bizonyítja, hogy az okkeresés a megértésre nézve is kényszerű aktus: azaz a kép által megzavart Én azonosságának kényszerű helyreállítására szolgáló pótlék. Miután pedig az okozatban a kötött való önmagát fentartja, kifejti, azért az okviszony az önfentartásnak egyetemes formája és az októrvény önfentartás törvénye. A megértésben pedig a kauzális nexus az öntét folytonos hiányainak és pótlásainak magyarázója. Így lesz a világ okozati sorok teleológiai szövedéke, amelynek magyarázó jelentőségén kívül azonnal megkapjuk reális értelmét is, mihelyt önfentartásunkkal kapcsolatba hozzuk és akkor rájövünk, hogy e teleológikus sorok ontológiai sorok. És amint önfentartásunknak értéket tulajdonítunk, a teleológiai sorok azonnal axiológiai sorokká változnak.

b) Az okiság tehát csak végességünk megvédése a változások reánk hulló özönével szemben. Az a valami, ami az októrvényben önmagát védi, ami e törvényt alkalmazza, tehát ami a tünemények Samsarájában az archimedesi pont: az Én. Az Énnek tartalma önmaga (Én = Én) és hogy ezt megmentse, kivet magából, szembeállít magával minden idegen elemet — éppen az októrvénnyel. Tehát ő világunkban az *állandó lényeges*, s ebben a képben támad az értelmiség számára a *szubstancia* gondolata. Az Én magának követeli a okozatot, melyet az ő ereje szült, amelynek ő volt a *szülő oka*; ellöki magától azt a hatást, amely erejét az okozat teremtésére megindította és azt *indító oknak* minősíti s így a szülők és megszületett mozzanatai együtt adják a *lényeg képét*. Lesz tehát lényeg a szemléletileg állandósított változás, amely jelzőinek egybetartozását és egységét a szülők törvénye alapján adja. Így a

szubstanciában a tárgy kiemelkedik az oksor folyamából, amely egyik tárgyat a másba mossa át és önmagának hordozója, központi természetéből önmaga megalkotója lett. *A szubstancia tehát az okiság tartalma, amelynek ez csak funkciója: az okiság pedig a szubstancia formája, melyben ez a tartalom kifejlik és megvalósul.* Az utilizmus formai oldalról értékeli a világot, az idealizmus jelentése, azaz tartalmi oldalról mond ítéletet felette.

16. Ha tehát a lényegesség az okiság centruma, az okiság pedig a centrum nyilvánossága, akkor közöttük az összekötő kapocs azon cselekvésben áll, amely a valóság eme két tevékenységét egybefűzi. Ez a tevékenység a *projekció*. Tartalma a szellemiség, mert az Én e tevékenység alanya s egész világunk az Énnel alkotása, formája az önállóság, amelybe saját szellemiségünk alaptevékenységét vetítjük bele. Az eredmény tehát ez: a lényeg az okiság formájában tevékeny, illetve a lényeg a tevékeny szellemiség.

Már most, amint az Én világát megismeri, önmaga alkotására ismer benne. A projekció, amelyből világa kialakult, az ő tevékenysége; mivel pedig az Én nemcsak projiciálja világát, hanem e projekciójáról tud is: megérzi alkotó erejét, örvend annak és mint öröme okozóját megszereti magát. Az önállóság megérzése az én örömeinek forrása és ezt az örömet sugározza rá minden alkotására. Alkotása a kép-világ, amely az okiság és lényegesség elve alapján áll előtte, de alkotásába önerejének érzete, kiválóságának és egyetlenségének boldog tudata vegyül és ez a tudat teszi rá nézve értékessé világát, amennyiben abban önmagát, mint egyedül értékest, felleli. Az alkotás a projekció, tehát a való világ a projekció eredménye, az értékek világa a projiciáló minőségének a valóságba szövődő vonásai. Az ontológiai sor mutatja a vetületeket, mint szubstanciákat, az axiológiai sor pedig azokat az Énértékeket, amelyeket az Én az alkotás során átért és tárgyaiba beleszótt. Amaz mutatja a kifejlett tartalom lényegének jelentésbeli jelzőit, az utóbbi azon vonásokat, amelyeket az önmagát kifejtő, diadalmas Én a maga érzéseiből helyez el a tárgyban. Mindkettő objektív vonása a tárgynak, mert annak szellemi alkatában rejlik és szemben áll az Énnel; mikor az Én a tárgyat felfogja, akkor jelentését érti meg, mikor az önmaga alkotásában önmaga szeretett vonásait ismeri fel, akkor lett a tárgy ránézve érték.

Tehát amiért szereti az Én magát, azért fogja szeretni a tárgyat is, azaz azt találja értéknek benne. A fejletlen Én önmagában csak az élvezetet, nyers létének sikerét szereti, tehát a tárgyban is ezt találja értékesnek. Mikor értelme kitisztul, a tárgyak eme értelmes jelentését, a célszerűséget szereti, mert önmagában értelmességének tudata a legfőbb. Végül, mikor önmagának szubstanciáját ismeri és ezért szereti magát: értéknek a tárgyban szubstanciájukat, szellemi minőségüket, természetüket fogja tartani. Mindenik aktusnál szerepel egy önérték: maga a mindenkor Én és a tárgynak valami objektív vonása, amelyet utánképzés közben felismerünk és helyeslünk.

Alkotás és felfogás tehát a következő pontokon esnek össze:

1. Az alkotás adja a tárgyat és mi azt megismerjük. Tehát az alkotás minden ismerésnek megelőzője és így feltétele.
2. A megismerés utólagos, másodlagos alkotás lévén, az alkotásnak gyökere pedig a projekció, tehát megismerés és alkotás közös gyökérből: az Én projekciójából fakadnak.
3. Az alkotás lényeges vonása az értékesség, tehát ugyanazon világunknak két félgömbje lesz: a valóság világa, vagy az ontológiai világ és az érték világa, vagy az axiológiai világ.
4. A világ eme kettőssége a megismerésben válik el.
5. Közös gyökerük a projekció, mint a fejlődés gondolata. Tehát a való és kellő világ (ontológia és deontológia) *együtt* adják a mi *igazi* világunkat, aki *csak* az előbbit nézi, az a tudomány, művészet és erkölcs alkotásait a lázbeteg agy képzelődéseinek fogja tekinteni, aki pedig *csak* az utóbbit nézi, az világának értékes felét levegőbe építi és délibábokká változtatja át. Pedig a kettő együtt adja a valóságot: az „eszmény” éppen oly reális, kozmikus hatalom, mint az az „állapot”, amelyet megnevesíteni, fejleszteni van hivatva. A filozófiai irányok különbözőségének az az oka, hogy hol a valót írja kellőnek, hol a kellőt fogja fel valóul, egyeztetetőségüknek pedig az az alapja, hogy a kétféle ismerés világa élesen elválasztassék és különtartassék.¹

VII. Az érték fogalma és fajtái.

17. Az Én önállítása volt az érték végső gyökere. Az Én önállítása úgy megy végbe, hogy az öntudatban önmagára visszahajlik s ez összezárkózásban önmagát, mint tárgyat megragadja. Az Énnel ez az

¹ Lásd a filozófiai irányok különbözősége és egyeztetésének lehetősége. Magyar Filozóf. Társ. Közl. II. évf. 1902.

összezárkozása gyönyört okoz az Énben, amelynek okozójául csodálatos természetét tekinti. Az Én-állításnak tehát szükségképpen reflexe a gyönyör, amely, mint index jelzi, hogy értékről van szó; ez az érték azonban csak az Én természete lehet. Így aztán áll a tétel: az Én magát abszolút értékesnek tudja minőségénél fogva. Háromféle mozzanatból áll ez: az Én *gyönyöre*, mint reflex, amely arra utal, hogy annak alapja, létesítő oka az Én *önállítása*, ennek pedig hordozója az Én *minősége*. Az Én minősége, mint a végső értékesség, az ő szellemi volta. Az értékelésben pedig rávisszük a tárgyra azt az eredményt, melyet úgy kaptunk, hogy az élvreflexet összemértük az Én természetével. Tehát az érték fenomenon, amelynek noumenonja az Én természete, ami az önállítás, ennél fogva kifejezése annak, hogy az Én természete milyen jelentőségű a szellem életére. Ezt a kifejezést a tárgy reális vonása kényszeríti ki.

Ennél fogva az érték relatív ismeretelméletileg és lélektanilag. Ismeretelméletileg annyiban, hogy alany (öntudat) nélkül nincs állítmány, de nincs tárgy sem. Ám ez nem jelenti az érték szubjektív voltát, mert az értéki tulajdonságok sincsenek realiter benne a tárgyban, hanem az alany adja beléjük, de mégsem szeszélyből, hanem *kényszerűen*, ennél fogva tárgyas vonásoknak nevezzük. De nem jelenti kapriciozitását sem, mert az érték nem a kívánságból fakad, hiszen maga a kívánság is feltételezi az értékes képét, mert előbb ismernünk kell a pótlék pótló erejét s csak azután kívánjuk. Lélektanilag relatív az érték annyiban, amennyiben az Én statusától függ és aszerint változik.

Az érték objektivitásának nagy kérdése tehát abban áll, hogy a szellem alkata kényszerűen helyezi el a tárgyban az értékesség vonását. A szellem kényszerűen alkotja a tárgyat s *így* kénytelen elhelyezni benne önmaga állapotának színezetét: az önállítás lendületét, mint életérzetet. Ha elhelyezte, akkor az értékelés újra megtalálja benne, ennél fogva az értékelés az objektivitált életérzetnek újra átélése: *anamnesise*. Minthogy funkció és annak öntudata karöltve járnak, az ismerő utánképzés sohasem folyhat le az értékesség felismerése nélkül.

Most kapjuk meg az abszolút érték igazi jelentését is. Nem az alanytól *ismeretelméletileg* független értéket jelent, hanem jelenti a legmagasabb értéket, melynél nagyobb az ember lelki alkata mellett nem gondolhatunk, vagyis amelynek fogalma minden más értékjelzőt megmagyaráz és megindokol.

18. Ha már most az *érték fajait* akarjuk megállapítani, dedukciónkat háromféle alapon végezhetjük: 1) az értékelési módok, 2) a felfogási formák, 3) a felfogási formák metafizikai (noumenális) lényege alapján. Mind a három úton végelemzésben azonos eredményre jutunk.

a) Az értékelési mód alapján háromféle érték van: élvérték, haszonérték és önérték. Az elsőnél csak a tárgy hatása jön a tudatunkba, amely hatásban a kedvérzet a domináns. Tehát a tárgynak csak élvértéke van, a tárgy maga, mint élvokozó, figyelembe sem jő, mert itt még okra nem vagyunk kíváncsiak. A második fokon a tárgynak funkcióink önállítására való alkalmas volta ítéltetik meg és ennek eredménye nem kéjérzet, hanem erőérzet, mely az értelem egyensúlyának érzetig tisztul, midőn idegen funkciók hiányának pótlására ítélnék valamit alkalmasnak. Tehát nem az élvérzet *miatt*, hanem az ennek *alapján* konstatált *reális egyezés miatt* mondjuk a tárgyat hasznosnak. Míg tehát a hedonizmus teljesen egoista, az utilizmus alaperénye az altruizmus. Harmadik fokon az Én magát világképe központjául fogja fel és szellemisége méltóságában önmaga értékének örvend; ezen a fokon nem számít a tárgynak sem élvokozó tulajdonsága, sem máshoz való viszonyának jelentősége, hanem önmagában izoláltan vettetik egybe az Én természetével és szubstanciális minőségének értéke, tehát önértéke állapíttatik meg.

b) A felfogási formák alapján lehet a dolgokat összefüggésük láncsorában és lehet izoláltan, önmagukban nézni. Amaz a diszkurzív felfogás, mely a dolgokat relációiban nézi és azt figyeli, hogy egyik a másiknak mennyiben oka vagy okozata. Miután az oktörvény az öntétben a hiány és pótlék törvénye, a pótléknak pedig a hiány pótlása a haszna: itt csak haszonértéket kapunk, amelyben benne foglaltatik az élvérték is. Az intuitív felfogás a dolgokat szubstanciálításukban veszi, ennél fogva önértékűeknek ítéli.

c) A felfogási formák, valamint az értékelési módok alapján is még csak a recepció döntött, amely felismeri az értékeket. De hogyan áll a dolog az alkotással, mikor azt kérdezzük, hányféle értéket termel a projekció? A tárgy képét mi alkotjuk, saját értelmi és érzéki vonásainkkal átszöjjük és rekonstrukció alkalmával úgy találjuk, hogy az egy, a kép súlypontjába vetített jelentés szétvetődésének tekinthető. Ez a szétvetődő zárt egység a tárgy szubstanciája, amelyet előbb kellett megalkotnunk. Tehát a projekció szempontjából első a szubstanciális *önérték*, mint *φύσει πρότερον*. Ámde a szubstancia szétvetődésével más zárt egységgel kerül összefüggésbe, amennyiben jelentéseik számai összeszővődnek. Ez az összeszővődés teleológikus sort mutat, azaz egyik szubstancia jelentés ágazata a másikat köti, vagy oldja. Így alakul ki világunk teleológikus hálózata, ami nem egyéb, mint az axiológiai sorok egybefonódása. Ez az utóbbi az, amit haszonértéknek nevezünk. Tehát mindenütt arra az eredményre jutottunk: van önérték és haszonérték; lélektanilag még egy harmadik értékelési módot is találtunk: az élvértéken nyugvó hedonizmust.

Ezek az értékelési módok úgy viszonylanak egymáshoz, hogy a legfelsőbb az alsóbbakat előbb feltételezi, azután felteszi magába, de csak mint momentumokat. Az élv ezért minden értékelésnél indexe,

azaz ismerési oka az értéknek. A haszonérték és az élvérték az önérték függvényei. Ugyanis az élv csak az önfentartás jelzője s így az ösztönre, mint realitásra utal. Az ösztön hiánya miatt törekszik pótlékra, tehát a pótló tárgynak annyiban van értéke, amennyiben értékes a hiány. (A haszon a hiány függvénye.) A hiány értéke az ösztöntől függ, az ösztön értéke attól, hogy mennyiben szolgál az Én szellemiségének, ami az önérték, tehát a hasznosság az önérték közvetített relációja. Az önérték a noumenon, mely a kéjben és haszonban fenomenonként nyilvánul, ezért mindkettőnek értéke az önértéktől függ. Utilizmus és idealizmus ugyanegy dolognak két aspektusa: Amaz önállítás kívülről, emez önállítás belülről nézve s éppen ezért az utilizmus az idealizmusnak heurisztikus elvül szolgálhat.

B) Különös értékelmélet.

18. Az általános értékelmélet a fennebb ismertetett problémákban kimerítette tartalmát. A különös értékelméletnek az a feladata, hogy átmenetül szolgáljon az egyes értékdiszciplínákhoz, azaz mutassa ki, hogy a kétféle értékfaj: a haszon és az önérték, miféle emberi alkotásokban valósul meg és e megvalósulásnak mik az alaptörvényei? Tehát az egyes értéktudományoknak mintegy közös metafizikai alapjait adja. Itt nem lesz szó az élvértékről, mert a hedonizmus még egy embrionális értékelés, amelyben a tárgyról semmiféle különös jelentést nem kapunk s így nincs meg a lehetőség arra, hogy annak alapján konkrét tartalommal bíró alkotások támadjanak.

VIII. A haszonérték sorozata, mint szociális haszon.

19. E kérdéssel az eddigieknél rövidebben foglalkozunk, mert egy külön dolgozat részletesebb vizsgálat alá veszi. Itt csak összefoglaljuk az eredményeket, hogy természetes áthidalást kapjunk az önérték konkretizálódásának vizsgálatához.

Az ember, mint szakadatlan projekcióival megvalósítja magát, egy hálózatot teremt maga körül, amelynek minden egyes szála funkcióinak kifejlődéséből áll. Ha a funkciók hatása reális alkatuk határán túl is terjed, azt prolongációnak nevezzük. A prolongáció alkotásokban is megvalósulhat, amelyeket *fizikai hatásfonatoknak* nevezünk, s amelyek nem egyebek, mint objektiválódott funkció hatás. Pld. a látásnál a tárgy képét projiciáljuk s ez a kivetítés a szem organikus képének határain *túlra* hat. Azonban, ha a projekció egy alkotásban objektiválódik, például a teleszkópiumban, akkor ennek a funkciótól független, külön léte is van, ámde jelentéssel csak a szemre nézve fog bírni. Világunk ilyen hatásfonatokból állván, a haszon, melyet egyik funkció a másakra jelent, kétféle lehet: az által, hogy a más funkciói közvetlenül terjednek át belénk és az által, hogy ezt az áterjedést egy objektivált hatásfonat közvetíti. Első az individuális vagy egyenes haszon, amely lényege szerint aszociális, mert a társulást nem tételezi fel, csupán egyiknek a másik által való felhasználását. Pld. a heterizmus. A második a megtérő haszon, amely nem a direkt funkcióhatásból, hanem az objektivált s a létesítő funkciótól külön vált hatásfonatok centrumából sugárzik. Arra, hogy másnak gondolata meggazdagítson, nem kell társadalom: elég, ha meghallom beszédét. De ha ezt a hatást egy prolongáció-hálózat: a posta közvetíti túl a tengerről, már előfeltételeztem a társadalmat. A társadalom nem egyéb, mint az egyén funkcióinak hatásfonatokban való prolongációja által előállott lelki mechanizmus, amelynek jelentése abban áll, hogy az egyesek funkcióit a hatásfonatoknak, mint kollektív funkcióhatás-objektívációknak tartalma önállításában elősegíti. Értelmet és jelentőséget tehát annyiban nyer, amennyiben az egyes funkcióiban hatása megelevenül, ami nélkül *caput mortuum* volna; értéke az illető funkciók értékességétől függ.

Ennek az egész ontogenezisét a következőleg szemlélteti Böhm. A nemi ösztön kényszerűen állítja magát és prolongálódik a családban, így a gyermek lesz az új tevékenységek központja, amelyben a szülők munkája célját bírja. Ez a munka új prolongációkat teremt: a sátor és a fegyverek, amellyel védik magukat, s nyáj és legelő, amelyből táplálkoznak. Ez a munka hódítás, azaz magamévá teszem, funkcióim szabad pótlékaivá változtatom azt, amire szükségem van. Az alkotás, mint pótlékot teremtő munka, alapja a tulajdonnak, s amily erős hiány és pótlék között a kozmikus kapocs, olyan erős, kozmikus tényező a tulajdon. Azután kialakul a család hagyománya, szokásai összesége és bennük szociális egyedisége. Ámde a családok egymással is összeköttetésbe jönnek a hatásfonatokkal s egy nagyobb társadalmi körületbe illeszkednek bele, amelynek határain belül tovább foly a tagozódás. A tagozódás két irányt mutat: befele alkotó, kifele védő. Új meg új intézmények alakulnak, melyek a táplálkozás, a mozgás, az értelmi ösztönök hiányait kollektíve elégítik ki (gazdaság, közvetítés, közlekedés, technika, házasság, tanítók, papok, kultusz),

vagy pedig ezeknek akadálytalan gyakorlását védik (jogrend mint törvényhozó és végrehajtó hatalom, amely a fegyveres védelemben nyeri garanciáját).

Igy alakul ki a társadalom, amely „élettelen valóság”, azaz első lelkek funkcióinak projekcióiból álló hatásfonatok objektíve rendezett hálózata, tehát fizikai valóság, amelyre azonban az élő organizmus jelzőjét alkalmazni elsietett analógia.

A társadalmi hasznóértéket két szempontból lehet mérni: vagy úgy, hogy a társadalom azaz egyes funkcióinak kifejtésére hasznos; vagy úgy, hogy az egyes funkciói mennyire hasznosak a társadalom kialakulásában?

Az egyesek funkcióiban a hasznosság kritériumát az egyes funkciók építő járuléka adja. A társadalmat építeni lehet: alkotó és biztosító funkciókkal. Alkotó funkciók a nemzés és a mozgás. Tehát értékesek a sok gyermeket adó és az agitatorikus egyének, etizált formában: családiasság és aktív altruizmus. Biztosító funkciók a szeretet tevékenységei: a sympathia, a békességre igyekezés, a jótékonyosság, amelyek erősítik a társadalmat; vagy amelyek *megőrzik* a társadalmat: a konzerváló funkciók, mint a munka, takarékoság, szorgalom, hagyomány, kegyelet, bátorság, okosság. Mind ezt a munkát az értelem vezeti, amely a tökéletesség képét ideákban fixirozza, ideálokban személyesíti és velük a fejlődésnek új étappe-jait éri el.

A társadalom hasznossága az egyesekre nézve szintén abban áll, hogy mennyiben szolgál az egyesek funkcióinak fejlesztésére. Ez a hasznossági sor a fontosság skáláján halad, tehát első helyen áll a gazdasági berendezkedés, azután a család intézménye, a nevelés és az emberszeretet alkotásai. Mindezeknek hasznossági funkcióját érvényesíteni van hivatva a védő intézmény: a jog és a hatalom.

Mindkét relációt lehet a felszálló és a leszálló haszonsor szerint nézni. Eddig a felszálló haszonsort néztük a fontosság, nagyság és terjedelmesség dimenziói szerint. De lehet a másíkról is nézni. Akkor azt kérdezzük, miféle rendező, formai haszon hárul a társadalomra az értelemről, az intelligenciából? A szocializmus csak az első látja s azért számára csak egy értékjelző van: a cserepes tenyér. A honorácior csak az utóbbi s azért veti meg a profanum vulgust, a parasztot. Ezt a szakadékot ezen az állásponton nem lehet áthidalni. Mert a felszálló haszon arra utal, hogy mi az érték, amelynek kiválasztására való alkalmasságban áll a hasznóérték? A leszálló pedig arra, hogy a felsőbb funkció érték különbségét *minősége* adja s nem az, hogy mennyiben szolgál az alsóbb funkcióknak. A felvilágosodás értéke nem abban áll, hogy jobban táplál, mert ha rosszabbul táplál, akkor is értékes volna. Újra érezzük tehát, hogy a szociális érték az embernek nem egyedüli értéke. Igazi értékének a szociális relációktól függetlenül az értéknek kell bizonyulnia. Éppen azért a szociális erkölcstan még csak praemoralis mindaddig, míg nem járul hozzá azon vonás, mely a szellem önértékéből fakad. Az utile felett áll a nobile!

IX. Az önérték fajairól.

20. Az önérték — amint már láttuk — a tárgynak azon értéke, mely azt önmaga létében, pusztán természeti minősége alapján illeti meg, s melyet a legmagasabb mértékkel, az öntudatos intelligenciával állapítunk meg rajta. Fajait Böhm a tárgyakat néző *felfogás* alapján állapítja meg, de az elemzésének próbáját adja az *alkotás* természetének vizsgálata. Miután a felfogás maga is másodlagos alkotás, ennél fogva az önérték fajtái véglegesen csak az alkotás alaptényeiből állapíthatók meg. A felfogás elemzésénél vizsgálja először a tárgy képét, mint a mely értékelés tárgya, azután annak a tetszésnek a minőségét, amelyet a tárgy hatása kelt bennünk.

A kép felfogásában a következő mozzanatok rejlenek: Az érzéki és jelentő vonások felismerése, amelyet azután egy összefoglaló aktus, a szemlélés, egységbe fog, végül ez az egység és létesítő aktusa tudomásunkra jut. Van tehát: *sensatio* (részletes vonások), *perceptio* (az előbbinek egységesítése), *apperceptio* (emennek tudomásul vétele). Bármilyen természetűek a képek, akár érzékiek, akár vegyesen érzékiek és értelmiek, akár csak értelmiek, egy közös vonás van a felfogásukban t.i. a szemlélet, mint egységesítő aktus. A tisztán érzéki tárgyaknál (pl. ha a tenger fenékről egy különös tárgyat adnak a kezünkbe és nem tudjuk: állat-e, növény-e, csigaház, vagy megkövült virág, eltorzult eszköz-törmelék stb.) ez a szemlélet erőfoki és mekanikus; lehet *képzelni*, mikor az érzéki tárgynak fantáziánk szerint adunk jelentésbeli egységet (a gyermek a vesszőt lónak mondja) és végül az érzéki formától teljesen elszakadt értelmi egység, amikor tisztán a jelentések dinamikus hálózatát szorítjuk egységbe (pld. isten szemlélete).

Ha már most azt nézzük, hogyan megy végbe ez az egységesítés, a következőket kell megjegyeznünk. Az alkotó részek mind adottak értelmiségünk tartalmi alkatánál fogva. Az alaptípusok is adottak: ásvány, növény, állat. De e kereteken belül az érzéketi és jelentésbeli adatok oly sokfélék, kiszámíthatatlan kombinációjuk, hogy a világ örök változatossága kitelhetik belőlök. E szédületes bőséggel szemben az egyéni összefoglaló erőt maga a tárgy önereje is segíti. Ugyanis a tárgyban valamelyik vonás (érzéki, vagy

jelentésbeli) dominánssá válik és a többiek reá vonatkozva helyezkednek el, úgy, hogy az egységet nem mi hozzuk a képbe, hanem csak az utánképzés folyamán *felfogjuk* azt. A tárgyas egységben az érzéki és jelentő vonások úgy viszonylanak egymáshoz, hogy az érzéki valóság mindig *valamely jelentésnek a fenomenonja, azaz szimbóluma*. Az érzéki jelentkezés külsején át az intuición a jelentésbeli egységre, a szubstanciára hatol, amelynek tevékenységéül fogja fel az érzéki külsőt.

És ez nem is lehet másképpen az alkotás természete szerint. Ha a világ a mi képünk, amelyet tartalmilag és formailag is a mi szellemünk alkotott és vetített ki, akkor minden alkotásunk, azaz világunk minden képe az által fog létezni, hogy a benne rejlő szellemi alkotó vonást állítja és kifejti. Tehát a világ az Én projekciója, ennél fogva a világ alkotó részei; a képek, a bennük levő Én-vonást, azaz a szellemiséget, vagy *jelentést* projiciálni fogják s ebben áll létezésük, vagy tartalmi valóságuk. Az a valami, ami projiciál, a tárgy való egysége, szubstanciája, ennél fogva logikai priusz az egység s csak azután állanak elő a részek. Ennek ismeretelméleti menete a következő: Az érzéki adatok közös jelentésbeli egysége a belső térbe tolódik, amelynek egyik pontján elhelyezkedik a jelentés központja és megkezdí önállítást, azaz az érzéki adatokon kezd belső fénye átragyogni. Ahol a projekció ereje megszakad, tehát az érzéki külső végső pontjain, lesz a kép határa, mert azon túl már a *más* kezdődik, de ezen a határon belül a jelentés egysége annyi ágú tagoltságban helyezkedik el, ahányféle mozzanat volt az egységben. A jelentés tagoltságának egymáshoz való viszonyában áll a jelentés formája. Ez a forma még csak intelligibilis és a tartalom momentumainak értékbeli elhelyezkedésében áll, tehát nem az Én adja meg, hanem maga a jelentés, logikumuk különböző mozzanatainak súlyrendszerében. Viszont az is bizonyos most már, hogy tartalom nélkül nincsen forma, mert a tartalom nélküli forma a szemlélet elvont lehetősége lenne.

Tartalom és forma tehát a kerületi jelentéseknek (tagoltság) a centrális jelentéstől való függése. A centrum a lényeg, a kerület a járulék s a kettő adja az *intelligibilis struktúrát*, a melynek szemlélt egysége a tárgyi fogalom. Ez tehát ugyanazon menet, mint amit a felfogásnál láttunk. Mikor valami tárgyat érteni akarunk, a centrális jelentés az, amit benne elhelyezünk. Pld. a képrejtvények megfejtésénél először az egyes jelek értelmét keressük meg s ennek a keresésnek kinját nevezik fejtörésnek. A fantázia próbálkozása és az alkotás minden kínja ebből érthető.

21. Azonban a jelentés projiciálódása nem végződik be a belső térben, hanem ereje mintegy kiüti annak falát és a jelentés *érzéki alakba* öltözik. Ami látás volt, lesz szem, ami mozgás volt, lesz kéz, láb, ami táplálkozás volt, lesz szájja, legegés. Igaz, hogy még mindig nem a reális világban, hanem csak az értelmiben, amelynek ezt a sajátos összeolvadását az érzékivel, illetve a kettő határán való lebegést *fantáziának* nevezzük. Nem új tevékenység, hanem az értelemnek megvalósulási foka; az alkotásban az a pont, amelyben az értelem az érzékihez ér, a felfogásban az, ahol elválíkt tőle. Ez a válságos pont (itt van a művészi alkotás krízise!) felszabadítja az öntét szubliminális hatalmait s az ösztönök egész raja belejátszik az Én alkotásába, a maga százféle érzelmi hatásaival és adja a lángelmék entuziasmusát. Az alkotás menete tehát a következő: A jelentés az Énen át kitolódik a térszemléletbe, kivillan az idea, mint szubstanciális egység és a jelentés főmozzanatai körüle elhelyezkednek, logikumuk belső súlyeloszlása alapján. Ez az intelligibilis struktúra. Ez az értelmi alkat az érzékiség határáig tolódik és a fantázia pontján megtalálja a jelentés a maga érzéki formáját, de még mindig csak annak képzelmi mivoltában. Mindez a forma, a jelentés szétvetődése, önprojekciója, tehát a képzelmi egységben meg van a szemlélet súlypontja, mint a jelentés lényege s e körül a jelentés kerülete, amely a projekció határát adja, tehát a belső tartalomra annak külső formáját, *még* mindig az idealitás síkjában.

A képzelmi egység további kialakulása a műalkotásban a technika feladata, a képzalkotásban (szemlélet), pedig az, hogy a képzelmi egység érzéki vonásaínak a való tárgy érzéki adataival való egybeesését tudomásul vesszük. A technika tehát csak a képzelmi egység érzéki kialakítása, amelynek alaptörvénye kettős: az érzéki kialakítás nem mondhat ellen a jelentés természetének, ez a kötöttség a technikában, másodszor az érzéki kialakítás csak a jelentés követelte végsőségekre van kötelezve, azon túl pedig minden egyébben szabad. Ez a technikai szabadság.

A művészi felfogás (műélvezet) is ezt az utat köteles követni. Először a műtárgy szívébe kell belemerülnie, központi jelentését megragadnia s úgy kísérni végig a jelentést megvalósulása diadalútján. Nem mindent érzékt meg a művész, csak azt, ami érzékiből származott. A műve nagyobb része mindig érzékfölötti.

22. Itt kell megvilágítanunk a *tetszés* természetét. Kant az esztétikai tetszés alapvonását abban találta, hogy az *érdekeltség nélkül való*, míg a jó és kellemes érdekelttséggel jár. Azonban ez tévedés. *Lélektanilag* minden tetszés érdekelt, mert egy hiányban szenvedő ösztön kielégítéséből támadt, tehát az érdekelttség minden tetszésnek lélektani megelőzője s nem következménye. Ámde vannak tetszések, amelyeknek értékét az eredtető hiány nagyságával is mérem, viszont vannak más tetszések, amelyeknél az élvezet nem a hiány nagysága, hanem a tárgy minősége miatt támad. Azok a tetszések a hiány és pótlék diskurzív viszonyosságából támadnak és a szerint igazodnak, emezek a tárgy intuitív minőségéből. A kétféle tetszésnek ennél fogva tartalmi alkata fog különbözni. A tartalmi alkat különbségét a salakíz

praeponderantiaja okozza. Van kétféle tetszés: a salakos, amely a hasznossági érdekeltségen alapul és a salaktalan, mely az Én szellemiségéből ered.

23. Hány faja lesz az önértéknek? Annyi, ahány viszonylatba léphet az értelmi alkat az alkotás során, mindaddig, amíg megvalósulása teljessé lesz. Önállítása, azaz tartalma ad neki intelligibilis, vagyis salaktalan érzésben nyilvánuló értéket. A jelentések viszonya az érzelmi síkban teszi logikai értéké, az érzéki síkban való megjelenése esztétikai értéké. A logikai érték az akaratban, mint az önállítási alaptényében a jó, melynek megvalósulása a szociális síkban a moralitás. A jelentés a szellemnek tartalmi vonása s így ő az értékek alanya: a szellem a jó, az igaz, a szép. Ebből következik, hogy az akarat értéke is logikai és a jó az Én centrális vetületére vonatkozik, mint világa alkotó őszerejére. Ez a „jó akarat” teremti az igazat, mikor tartalmát megvalósítja és a megvalósult tartalomban a jelentések a központi jelentésnek megfelelőleg helyezkednek el (ítéletekben, fogalmakban). Az igaz már most leszállhat a társas fonatokba és akkor lesz a morális, vagy az érzéki síkba s akkor lesz szép. Szép az igaz az érzéki síkban; jó az igaz a morális síkban. Azok a tudományok már most, amelyek az értelmi alkat tökéletességét a projekció céljává teszik, nevezetnek normatív, vagy értéktudományoknak. Három ilyen normatív tudomány van: a logika, az etika és az esztétika, mert három faja az önértéknek is: az igaz, a jó és a szép. De valamint a három önértékfaj egy közös gyökérnek, az intellektuális értéknek az elágazása, úgy a három normatív tudománynak is egy közös bevezetője van: a szemléletről, mint az alkotás alaptényéről szóló tudomány. Ennek alapjait éppen, e fejezetekben veti meg Böhm.

Az alkotásban három lépés van: Az első, ahol az Én önmagát teszi tárgyává: az öntudat, itt a tárgy a centrális valóság maga. A másik a szellem tartalmának kihelyezése a belső térben: az Én szembe állítja magát tartalmával, a szellem jelentésbeli mozzanataival. Ezek teszik az Én kerületét, tehát a belső sík tartalma a kerületi tárgy. Harmadik lépésben a jelentés kivetődik az érzékek régiójába, az *érzéki síkba*.

Amíg a belső síkban az Én intellektuális szemlélete a jelentések megértésére vonatkozik, *logikai* munka áll előtünk. E munka alkatrészei: 1. Az Énalany és Éntárgy közötti viszony, melynek azonságát intuitive megragadjuk. Itéleti kifejezése ennek: gondolkodom; amelynek evidenciája az Én S : Én O azonságában rejlik. 2. Az Én és a más jelentés viszonya, amelyben az Én minden funkciót magáénak ismer fel, pld: én látok, én hallok stb. 3. Az Én alkotó funkciója és annak produktuma között: az Én megérti a tárgyat, mert valamelyik funkciója alkotásának fogja fel; pld. a hang hallási funkció. Mindezek evidenciája az „én gondolkodom” evidenciájából ered, azaz az Én *megéli* ezeket a viszonyokat és annak eredményét az igaz, vagy a hamis értékjelzőben fejezi ki. Maga a jelzés a viszony átélésére vonatkozik s csak azután visszük át a tárgyra. Az igazság önértéke tehát abban áll, hogy az Én *önmagát igenli és ez által jelentős tartalmának kialakulását* helybenhagyja. Az igazságot megismerjük, ha a képek vonásait az Én alapjelentéseire redukáljuk.

Azonban a tárgyas képek valóságok, amelyek szembehelyezkednek az Énnel és visszahatnak rá. Így kerül az érzéki síkban szembe egymással az örök dráma két főszereplője: az Énmagam és a Másén. Mind a kettőnek közös vonása az önállítási, amely eddig csak konatus volt, de a külső térben az öntudatnak ezt a projekcióját *akaratnak*, ennek pedig külső eredményét *cselekedetnek* nevezzük. Itt már nemcsak a projekció jelentése, hanem formája is dönt: a legértékesebb tartalomnak legszabadabb formában kell nyilvánulnia. A jó cselekedetnek intelligibilis értéke a belső síkban székel és a jelentés logikai tartalmától függ; morális értéke az érzéki síkban való megvalósulás formájától függ. Az etikának két alapfogalma van: jó akarat és szabadság. Az erkölcsinek területe ennél fogva az Énnel küzdelme. E küzdelem nemcsak ontológiai, tehát nem az erőfok dönt benne, hanem a mérkőző értékek nagysága. Mert a magasabb érték győzelmével valósul meg az Én igazi tartalma s lép egyet világunk a tökéletesség felé. E gyakorlati alap bizonyítja, hogy a legrealisabb és legerősebb érzés az erkölcsi érzés.

Ismerés és cselekvés ugyanazon Énnel párhuzamosan haladó tevékenysége, melynek közös gyökere az önállítási. Minden ismeretben van moralitás, mert az a vonás, ami a jót jóvá teszi, az Én lényegéhez való hűség, megtalálható benne, viszont minden morálisban van igazság, mert morális csak az lehet, amiben benne van az igazság: az Én minőségéhez való hűség.

Ha már most az Én az ismerés és cselekvés eme viszonyain felül emelkedve, tárgyává teszi az egész valóságot, úgyis mint jelentések összességét, úgyis, mint küzdő és segítő valóságok hálózatát és az egésznek érzéki és intelligibilis mivoltát intuíciója fölünyes aktusában egységbe fogja: kapjuk az *esztétikai szemléletet*. Ebben benne van a tudás és erkölcs s mind a kettő tárgy lett; fölötte áll az abszolút Én és mint király a birodalmán, művész az alkotásán, boldog fenséggel tekint végig rajta.

Az esztétikai szemlélet tehát elméleti természetű, amely csak az abszolút művésznői (pld. istennél) esik össze az alkotással. *Felteszi* ugyan az ismerést és a cselekvést, de maga egyikkel sem bajlódik, hanem mindkettő eredményeit tárggyá teszi, lévén ő *egyetemes* szemlélet. *Jelentés* nélkül lehetetlen, tehát a szép jelző csak a jelentésre, a szellemi tartalomra vonatkozik. Nem a mereven ellenfeszülő valóságra vonatkozik, csak annak *képére*. Mikor a valóságba beleereszkedik, nem a reális ösztönöket használja fel építő anyagul,

hanem ezeknek ideális vonásait. Az esztétikai tárgy ennél fogva mindig az ellenállástól megfosztott kép, a játszmat, a jelenség (Schein). De azért az esztétikai szemlélésnek nem a belső tér a mezeje, hanem az érzéki sík, mert megvalósult jelentésnek kell lennie, ezt pedig csak az érzéki síkban érheti el. Abban a vonásban, hogy az esztétikai szemlélés mindig a tudás és erkölcs fölibe lendül, rejlik az esztétikai szabadság lényege. Viszont abban a tényben, hogy ez a fölibe lendülés az Én reflexió fokai szerint változik és az érzéki fokon még csak a tárgyak külső, kezdetleges *másolása*, az értelmi fokon logikai és erkölcsi jelentések *mekanizmusa* és csak harmadik fokon lesz alkotás, aktív filozófia: rejlik annak oka, hogy igazi művész csak az lesz, aki e három fokon áthaladt. Tehát nemcsak kiváló érzékiségű, hanem nagytudású és erkölcsileg kompakt ember lehet csak igazán nagy művész.

Logika, etika és esztétika között tehát szoros kapcsolatot létesít az, hogy a tartalom és az azt alkotó szemlélés mindenütt ugyanaz. A jelentés a logikának tárgya, míg a belső síkban van; az etikának, mikor az Énnel öntudatos cselekvéseiben valósul meg és az esztétikának, mikor érzéki jelenéssé válik. Amit az elme felismer, azt állíthatja ki tetteiben és azt szemlélheti az érzékiség köntösében. De a szemlélet is ugyanaz, mely a tárgyakat alkotja, mert lényege az Én önállítása, mint egységesítés, csak álláspontja szerint különböző nevet nyer. Ismerésnek nevezzük, míg a jelentés megértésére vonatkozik, akarattal, mikor más Énnekkel szemben meg akarja valósítani és művészi intuíciónak, mikor a kész világot kép alakjában szemléli, felette lebegvén, mint a sas a tenger tükre felett.

24. Még egy vonása van hátra az önértéknek, amelyet meg kell világosítani; annak kötelező volta. A kötelezésnek ontológiai alapja az októrvényre nyúlik vissza. Áll pedig abban, hogy egy tárgy hat a másikra és hatásával azt bizonyos cselekvésre indítja. A ható tárgynak objektíve képesnek kell lennie a hatás előidézésére és ezt a képességet nevezzük hatalomnak. A-nak nagyobbnak kell lennie, mint b-nek, mert ebben rejlik a lehetősége annak, hogy b-t állapotából kimozdítja. Viszont b. nem reagálhat a hatásra másképp, mint ahogy azt természete megköveteli, tehát érdekelt funkciójának érvényesülési irányában. Ennél fogva ontológiai alapon a kötelezés *kényszer*. Azonban mihelyt a szenvedő tárgy öntudattal bír, az öntudat természeténél fogva reakciójában reflektálni fog és maga kívánja eldönteni, hogy a hatásra miképpen reagáljon. A nap sütésre a vászon kényszerűen fehéredik, mert másképp nem tehet, az ember dönteni fog, hogy árnyékba menjen-e, kalapot tegyen-e, vagy álljon a nap elé, mert számbavette: mi kellemesebb, vagy mi a hasznosabb. Tehát a visszahatást ezen fokon az értékek fogják irányítani.

Ugyde tudjuk már, hogy az Én fejlődésével az alsóbb értékelés felsőbb értékeléssé változik, míg a legfelsőbbet el nem éri, amelyben az Én egészen kialakul és eléri a fejlődés tetőpontját. Ez a fejlődés az Én élettörvénye, lényegének, tendenciájának érvényesülése, amelynek végső pontját, mint célt, ha egy ideális képben anticipáljuk és öntudatunk elé állítjuk, kapjuk az *ideált*. Az ideál tehát kötelező azért, mert emberi mivoltunk a fejlődés célját benne éri el, a fejlődés pedig az élet törvénye. Tehát mindaz, ami e fejlődésben meggátol, életünket csonkítja meg, létünk koronáját tördeli, szellemiségünkben tesz kárt, pedig szellemiségünk a mi abszolút értékünk.

Az ideál felé való fejlődésünkben tehát ontológiai úton haladunk, mindaddig, amíg az öntudat nem áll elé, mert a hiány és pótlékok hatása visz előre. Itt még az áll, hogy a ható nagyobb legyen, és hogy a visszahatás funkcióink irányában megkötött. Az öntudattal kezdődik az Én visszahatásában az értékek szerepe és az Én a nagyobb érték irányában hat vissza, mert ez tartozik természetéhez. Mihelyt erre az álláspontra elértünk, az Én tömörülése új, meg új, egyre magasabb értékelésre emelkedik és mindig a magasabb értéknek *kell* döntenie. Ha ilyen volt a döntés, akkor az Ént a gyarapodás örömezzete kíséri; ha nem, akkor az Én életének ez a megrablása fájdalmat okoz. Ez a lelkiismeret. Lelkiismeret alatt értjük tehát azt az érzést, amely az alacsonyabb és magasabb fok közötti értékmérkőzés eredményét kíséri és ilyen értelemben egyetemes érzés, amely minden értékviszonyítással együtt jár. Miután pedig az igaz, jó és szép a legfőbb értékek, amelyek az Én legfelsőbb fejlettségi fokának gyümölcsei, kötelesek vagyunk *elismerni*, mert ha nem ismernők el, Énünk alaptörvényét rendítenők meg, és ha egyszer elismertük, kötelesek vagyunk *megvalósítani*, mert különben Énünk, szellemiségünk lényegével helyezkednénk szembe. Ennek a kötelezésnek erejét csak akkor látjuk igazán, mikor valaki életét dobja oda, csak hogy az értéket állítsa és ilyenkor vesszük észre, hogy az axiológiai *kell* minden mechanikus kényszer nélkül is sokkal erősebb, mint a legbrutálisabb ontológiai „*muszáj*.”

Az igaz, szép és jó között is fokozat van a kötelezés erejében. A szépet oda kell adnom az igazért, az igazat a jóért. Ez a sürgősségi különbözés onnan ered, hogy ilyen fokozatokon át halad mindegyik érték világ az alkotó Én központja felé. Legtávolabb van tőle az érzéki megvalósulás, az esztétikai világkép, mert projekciójának ez a végső pontja; ezt megelőzi a belső térben elhelyezkedett jelentés világ, míg az egésznek szíve, gyökere maga a szellem önállítása: a jó akarat, amely azért „jó”, mert a szellem önmagát akarja.

III.

Böhm Károly értékelméletének esztétikai jelentősége.

25. Böhm értékelméletének teljes jelentőségét nem csupán ennek a dolgozatnak feladata megállapítani. Korszakossá teszi az ő tanát az, hogy 1. az érték fogalmában az alkotás világának centrumát felismerte, 2. ezt a centrumot világképünk végső alapjára, a lényeg fogalmára visszavetette, 3. az érték szellemi struktúráját a végső gyökérszálakig felkutatta és igazolta, végül ez által 4. megvetette közös alapját az értéktudományoknak, aminek rendkívüli jelentősége abban áll, hogy egyfelül a logikai, etikai és esztétikai értékelés mezején a sok rendszertelen ötletességnek útját vágta és mindeniknek a maga területét pontosan kiszabta, másfelül pedig önállóságuk biztosítása mellett végső egységüket kimutatta. Mit jelent ez az eredmény az értékelméletre nézve, nem kell magyaráznunk annak, aki csak futó pillantást vetett arra a sötét zűrzavarra, amely eddig az érték fogalma körül kavargott.

Azonban a Böhm Károly axiológiájának az esztétikára való jelentőségéről kell egy pár szót szólnunk. Nem mondhatunk sokat; először, mert Böhm axiológiájában nem foglalkozik kifejezetten esztétikai kérdésekkel, miután egy külön könyvben részletesen akarta adni az esztétikai érték elméletét, de ez a könyve nincs teljesen kidolgozva és ez idő szerint úgy az irodalom, mint e sorok írója előtt egészen ismeretlen; másodsor azért, mert e dolgozatnak tisztán ismertetés a feladata, kerülnie kell tehát minden szubjektív konstrukciót.

Az első döntő lépés volt az esztétika *módszerének* megállapítása, midőn kimutatja, hogy nem vezet célhoz sem a metafizikai, sem az empirikus-leíró módszer, hanem egyedül csak a *kritikai* módszer, mert csupán ebben rejlik a normatív erő. A metafizikai, vagy spekulatív szerkesztő módszer az esztétikai jelenségeket azokból a végső elvekből vezeti le és érti meg, amelyeket a világ végső alkatelmei gyanánt ismer fel. A metafizikai esztétikák rendesen igen éles elmével megszerkesztett rendszerek s köztük nem egy, különösképpen pedig a Hegelé, igen mély bepillantást nyújtanak a szép és a művészet világába, azonban eredendő bűnük, mint minden metafizikának, a végső elvek önkényességében és tarthatatlanságában rejlik. Miért fogadjam el a fogalom hegeli játékát, amelyből kialakul az egész világ, sőt még tán egyéb is, és miért ne fogadjam el a Schopenhauer akaratát, amely ideákba objektiválódik, hogy aztán az intellektusban öntudatra jutva, saját alkotásainak szemléletében részletenként való, kontemplatív öngyilkosságot kövessen el? A filozófia igazán filozófiává a kriticismus ismeretelméletével lett, s aki a metafizikai felhők után kapkod, erről feledkezik meg.

Az empirikus, vagy leíró esztétikai módszer a szép élvezésének és alkotásának lélektani menetét akarja elemezni, osztályozni és a lelki élet tüneteinek törvényszerűségéből megérteni. Megalapítója és módszeres kifejtője *Fechner*¹ aki megállapította, hogy az esztétikai empirikus szaktudomány, a melyet a lélektanból kell megérteni, mert úgy a műélvezet, mint a műalkotás legelsősorban lélektani tünet. Módszere tehát a megfigyelés, amely az elemzésből és a kísérletből táplálkozik, így lehet az esztétikát önállóvá és valóban tudománnyá tenni. Szembeállította az eddigi deduktív eljárással. (Aesthetik von oben) az induktív eljárást (Aesthetik von unten). Ez által megindult a szinte beláthatatlan változatosságú lélektani kutatás, amelynek ez álláspont szerint ki kellett terjeszkednie az érzések érzetek legfinomabb árnyalataira. Ámde ehhez szükség volt a fiziológiára, a fiziológiához a biológiára és ahelyett, hogy közeledtek volna a speciális esztétikai kérdésekhez, egyre távolodtak tőle. A biológia természetesen átvezetett a filogenetikus vizsgálatra, mely a pszichózisok megértéséhez az evolucionizmusban kereste a magyarázó elvet. Vizsgálni kezdték a primitív ember esztézisét, majd a gyermekét, végül az állatét. Az evolucionizmus a historicizmuson, vagy a néppszichológián át az etnológiára terelte a kutatást, amely fejlettebb formájában a szociológiai esztétikára vezetett. Mindebbe a kavarodásba és összeelegyedésbe új kombinációkat hozott az, hogy az esztétikai hatás alapját vagy a művészi tárgy alkatában keresték, vagy csupán csak a felfogó alanyhoz való viszonyában, illetve ebből folyó elváltozásaiban. Amazt objektivizmusnak, emezt szubjektivizmusnak nevezzük. A naturalizmus azt állítja, hogy a művészet a valóság másolása, a formalizmus pedig azt, hogy a művészet *kevesebb*, mint a valóság, mert csupán a részeknek egymáshoz való viszonyában, tehát a műformában rejlik a lényege. Ugyanezt viszi tovább az illuzionizmus, amely a művészet lényegét a tűnő látszatban keresi. A szubjektivizmusnak központi tana a beleérzés, mint a műélvezet alapformája, — míg az objektivizmus központi problémája a műalkotás — azonban ennek a felfogásában is homlokegyenest ellenkezők a nézetek. Vagy azt mondják, hogy a beleérzés az ember egyetemes lelki tevékenysége, amelynek alapja saját funkcióinknak az emlékezetben őrzött tudatképe, vagy pedig egy különös és sajátosan esztétikai tevékenységnek tartják. Utóbbi esetben a beleérzést néhol ideálisan fogják fel, amennyiben benne a gondolati utánpépzést látnak csupán vagy pedig reálisan, mikor

¹ Vorschule der Aesthetik 2. Teile. 2. Aufl. 1897.

tényleges átélést képzelnek benne. Az előbbi az illuzionizmussal olvad egybe, az utóbbiból kifejlődik az utánzás-elmélete.

Látni való, hogy az empirikus esztétika bár sysiphusi munkát végez *ugyan* és sok becses részletkutatással gazdagítja az esztétikai értékelés lélektani lefolyásának, vagy fenomenológikus fejlődésének ismeretét, álláspontja helytelensége miatt nem tudja igazi feladatát megoldani: nem tud feleletet adni arra a kérdésre, *miért* értékes az esztétikai tárgy? Erre a kérdésre pedig nem tud megfelelni azért, mert *nincs kritériuma*. Az esztétika alapproblémája mindenha az lesz, hogy mi az esztétikai érték? Bármennyi lélektani és fejlődéstani ismeret külső birtokában is még csak az értékelés külső lefolyását, lélektani hüvelyét ismertük meg, de még mindig nem tudjuk, miért értékes az esztétikai tárgy és értéke mennyiben kötelező. Innen van az, hogy az empirikus lélektan nem tud különböztetni esztétikai és esztétikán kívüli tárgy között és emiatt von bele az esztétikába sok olyan kérdést, ami oda egyáltalán nem tartozik, pld. színek, hangok, vonalak viszonyát, mozgási adatok benyomásait.

A kérdést csakis kritikai módszererei oldhatjuk meg. A szép ugyanis sem nem alanyi állapot, sem nem tárgyi vonás, hanem *értékjelző* amelyet az alany a tárgyról megállapít és ítéletben kifejez, számára általánosságot és szükségképpeniséget követelvén. Követeli ezt annyiban, amennyiben ítéletei az emberi szellem szerkezetéből kényszerűen következnek. Böhm Károly abból kiindulva, hogy nem ismerünk mást, mint alanyilag megalkotott képeinket, feltárja a való világ felfogásának végső törvényeit az öntudat befogadó munkásságának megfejtésével. De megkapja az alkotás, a reakció képsorának is a nyitját az öntudat kiható munkásságában. Megpillantja a kettő közös gyökerét a szellem önállításában, a projekcióban, amely a befogadás irányában önmagát mint szubstanciát, az alkotás irányában, mint értéket valósítja meg és fogja fel. Ez által kizárja a filozófiából a metafizikát, amely önkényes végső elvekből vezet le mindent, ahelyett, hogy az öntudat törvényszerűségéből magyarázna az ész empirizmust, amely az ontológiai ismerés eredményeit egyszersmind axiológiai érvényűeknek tekinti. Úgy a való, mint a kellő világnak megismerése *ítéletekben* történik, amelynek végső evidenciája az öntudat azonságában rejlik, azaz az Én megéli jelentős tartalmához való viszonyát és ennek eredményét átviszi a kialakult jelentős tartalom mozzanataira: a tárgyakra.

A helyes módszer megtalálása és megállapítása a következőket eredményezte. 1. Az esztétikai érték *felfogásához* megtaláltuk a módot a közvetlen *intuicióban*, amely megadja az alapot a sokat hánytorgatott beleérzés helyes megértéséhez, amennyiben az nem lesz többé sem véletlen, sem misztikus közösség alany és tárgy között, hanem az az aktus, amellyel a szemlélet a tárgyat a maga lényeges vonásaiban megragadja és benne önmagát feltalálva, azt átéli; 2. Az esztétikai szemléletben méltó helyre jut az eddig annyi bajt okozott *élv*, amely eleddig a kutatás központjában terjeszkedett el és belőle akartak mindent megérteni, amennyiben megállapították, hogy az *élv* reflexe az esztétikai tárgynak, melyet annak tárgyi minősége a tiszta Énben okoz, tehát az értéknek nem szülője, hanem csak indexe; 3. meg van szabva szorosan az esztétikai tárgy, amely az *érzéki síkban megvalósuló jelentés*; 4. fel van derítve az esztétikai érték lényege az *érzéki síkban megvalósuló szellemi jelentés önértékében*; 5. meg van okolva kötelező ereje az Én absztrakció fokaiban, mint amelyik az Én, vagyis a szellem fejlődésének kényszerű lépései, a fejlődés pedig az Én élettörvénye lévén, a szellem szükségszerű vonásául ismerendő fel. Végül 6. az esztétika két, egymással különben lazán összefüggő alapkérdése: a műélvezet és alkotás egy centrális problémának lesz a két irányú jelentkezése: a szemléletnek, mint a felfogás és alkotás közös aktusának. A szemlélet pedig az Én önállításának, tehát világunk alaptörvényének módosulata. Ezzel pedig az esztétikai kutatás mezejének azonsága és egysége van megmentve. Tehát a Böhm Károly axiológiájában az összes általános esztétikai problémáknak egységes, az eddigieknél mélyebb és evidensebb megoldására van meg a lehetőség, valamint az esztétikai problémák vizsgálata kényszerűen terel ama kérdések felvetése és bármely formájú, de kielégítő megoldása felé, amelyeket a Böhm axiológiája igyekezett megoldani.

Ha tehát történeti megállapítást akarunk adni, azt mondhatjuk, hogy a Böhm esztétikai elvei a Kant esztétikai alapelveinek a tovább fejlesztésében áll. Kant esztétikája a teleológián alapszik, amelyet heurisztikus elvül kellett felállítani, hogy áthidalja azt az ellenmondást, amely az ész szabadság fogalma mint a gyakorlati törvényadás alapténye és a természeti szükségképpeniség, mint az elméleti törvényadás alapténye között fennáll. Az erkölcsi törvény megvalósulása érdekében kénytelenek vagyunk a természetet úgy gondolni, hogy az célszerű, azaz az erkölcsi törvény megvalósulhatására alkalmas. A célszerűség kétféle: vagy a tárgy formájának egybehangzása annak a tárgynak lehetőségével, fogalmi alkatával, vagy pedig a tárgynak az ismerő erővel való egybehangzó volta. Ez az utóbbi szubjektív célszerűség az esztétika alapja. A képzelő erőnek az ismerő képességgel való egybehangzása, mint érzelmi állapot, az azt létrehozó tárggyal egy ítéletben szükségképpen kapcsoltatik s így a tárgyat tetszőnek mondom. Ez az ítélet a priori szintetikus ítélet, mely egy szubjektív állapotot fejez ki, azaz nem támad a tárgyból, hanem csak alanyi erőim összhangjából.

A tárgy maga annyira közömbös, hogy érdekeltség egyáltalában nem fűz hozzá, tehát szép az, ami érdek nélkül tetszik. Ezt a tetszést általánosnak kell gondolnom, mert általános lelki erők összhangzásából ered,

amelynek semmi *egyéni* feltétele nincs, az egyetemes és azonos feltételeken kívül; ezek az általános feltételek pedig az emberi szellem organizmusának szükségszerű és lényeges alkotórészei.

Böhm Károly ezt a felfogást javítja és tovább fejti. Javítja azzal, hogy az egészbe beleviszi az ontológiai és axiológiai különbséget. Az esztétikai ítélet *becslő* ítélet lesz, amelynek alapján érthető lesz Kant azon követelménye, hogy a tárgyról nem mond új *tartalmi* vonást, hanem csak azt a *viszonyt* fejezi ki, amelybe az alany a tárggyal lépett. Ennek oka nem az, hogy a tárgy formai vonása ismerő erőmet játékra ösztönzi, hanem az, hogy a tárgy *minőségében* felismerem az értékes vonást. Tehát a tárgy minőségének vizsgálatával a kanti formalizmus tartalmi esztétikává válik, mert az értékes tartalomban a *jelentést* mint a szellem összeállításának vetületét ismerem fel. Az esztétikai tetszésnek sem az érdeknélküliség az ismertető jele, mert ontológiailag minden tetszés érdekelt; axiológiailag azonban az esztétikai tetszés a tárgynak olyan reflexe, amely nem adja, hanem jelzi az értéket; miután pedig a szép olyan önérték, amely a szellem megvalósulási útjának végső pontján támadott, magán tul nem utal semmire; axiológiailag az érdeknélküliség tényleg fennáll, de mint nem a tetszésnek, hanem a tárgynak magának a vonása. A felfogás maga nem receptív munka, hanem a legteljesebb alkotó munka, amelyet szemléletnek nevezünk s így az egész tartalmi esztétika az *alkotás* gondolata felé terelődött. Egyebekben pedig megtartotta az esztétikai ítélet általánosságát és kötelező érvényét, csak mélyebb magyarázatát adta az abszolút szellem megvalósulásának alapvonásában; az értelmi tökéletesség tanában. A szellem önállítása, vagy megvalósulása hegeli eredményekre vezette: a jó, igaz és szép értékeit egyazon értékes szellem különböző síkú megvalósulásául ismerte fel és speciell a szépnél a szellemnek érzéki síkban végbemenő kialakulását találta. Meglátta, hogy jó a szellem önmaga-akarása, tendenciája; igaz a szellemnek önmagával való jelentésbeli azonsága; szép a szellemnek olyan érzéki megvalósulása, amelyben önmaga teljesen kifejlík, mintegy megdicsőül. Mindenütt tehát az az értékesség gyökere, hogy a szellem igazán önmaga akar lenni. De ami Hegelnél spekuláció volt, az itt a valóság utánképzése; ami nála önkényes metafizika volt, itt dialektikai szükségképpeniség. A Hegel eredményei közül éppen a legértékesebbeket ajándékozta vissza igazi javainkul az által, hogy a szellem önkényes sémái helyett, annak belső törvényeit derítette ki. A hegeli objektív idealizmust szubjektív idealizmussá tette és így kanti alapokon annak ismeretelméleti biztosságát, kritikai érvényességét adta meg, kitöltve kereteit egy szerfőlött gazdag empiria pozitivizmusával, mindezt pedig egy új egészen és ez idő szerint még kiszámíthatatlan koncepció nagyszabású és művészi alkotásában. Rendszerében ezért rejlenek a fejlődésnek ma még beláthatatlan lehetőségei.

Ha még közelebből is meg akarjuk látni, hogy a Böhm esztétikai alapelvei jelentőség dolgában mennyire kimagaslanak a hasonló irányú esztétikai kísérletek közül, vessünk egy futó pillantást arra a két esztétikusra, kik az esztétika normatív és értéktudomány jellegét vallják: Volkeltre és Cohn Jonasra.

Volkelt¹ maga abban állapítja meg rendszere jelentőségét, hogy a tapasztalati lélektan esztétikai eredményeit a régi spekulatív esztétika fogalmi eredményeivel összhangzásba akarja hozni. Leíró esztétikájában tényleg amazokat követi és nem is tud a beleérzés bonyodalmából kiszabadulni, míg a normatív alapozásban nagyon is felületesen mozog. Norma alatt a tudatmunkásságnak és sajátosságainak foglatatát érti, amely az esztétikai kielégülés feltételét alkotja. Világos, hogy a normának ilyen felfogása ontológiai fogalmazás és nem kötelezés, hanem kényszerítés foglatatit benne, akár szubjektive a lélektani menet feltételeit látja benne, akár objektive a tárgy azon tulajdonságait keresi, amelyek ezt a meghatározott lélektani menetet előidézik; nem is említve azt, hogy ez a kettőség, amely egyik lábbal a pszichológiában, másikkal a metafizikában sántikál, határozott bukással fenyeget. Pld. az, hogy esztétikai az érzéssel telített szemlélet, éppen olyan ontológiai megállapítás, mint az, hogy forma a tárgy felületi jelentkezése, tartalom a tárgy átélt jelentősége. Ebből még nem lesz egy normának alanyi és tárgyi oldala, mert ez még nem is norma. A Böhm Károly normációja azért igaz, mert a fejlődés törvényére van alapítva, amely fejlődés a szellem szabadságának a gyermeke: az öntudat feladata, melyre azért törekszik, mert benne értéke gyarapszik. *A szellem mindinkább önmaga akar lenni* ez a kötelezés alanya.

Cohn Jonas kifejezetten értékelméleti esztétikát akart írni²: a metafizikát a transcendentálisba áthelyezni. Szerinte a szép egy ítélet állítmánya, amellyel a tárgyba értéket helyezünk. Ez ítéletben három mozzanat van: a megértékelt, mint alany, az érték, mint állítmány és egy bizonyos igény az ítélet érvénye iránt. Az alany a kifejezés, amelybe egy élmény öltözik; az állítmány az esztétikai érték és kategóriái. Az érték intenzív, azaz önmagában van jelentősége s nem abban, amit elérünk vele, mintsem a hasznosság, de egyszersmind immanens, amely nem követeli az elismertetést, mint a transgrediens logikai érték, hanem csak *igényli* azt. — Először is az a norma, amelynek csak igénye van és nem kötelező ereje, még nem norma. Másodszor nincs megmondva, *miért* értékes esztétikai tárgy? Továbbá az értéket nem mi adjuk a tárgynak, mert az benne van; ha mi adnók, meg kellene mondani, miért vagyunk kénytelenek ezt az értéket

¹ System der Aesthetik I—II, München.

² Allgemeine, Ästhetik. Leipzig, 1901.

beleadni, mert különben nem ér semmit az egész normáció. Böhm éppen azt a kérdést fejtette meg, hogy miért tárgyi vonás az érték, t.i. az alkotás folytán került bele és a felfogásban csak felismerjük azt. Innen nézve érthető meg helyesen a kötelezés gondolata is, mert az egyéni önkény sohasem lehet kötelező; kötelezőek csak feltétlen érvényű törvények lehetnek, amelyek legelső sorban az önkényt zárják ki.

Volkelt is, Cohn is a levegőbe építettek, különben igen érdemes munkával, mert nem vették alapul azokat a problémákat, amelyeknek megoldását Böhm az axiológiában adta. Mindaddig, míg ide vissza nem térünk, az esztétika alapkérdéseinek megoldása nem fog sikerülni.